

El manifiesto comunista *de Marx y Engels*

**INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE
GARETH STEDMAN JONES**

**APÉNDICE DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN
Y PABLO SÁNCHEZ LEÓN**

**FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER**



El manifiesto

**INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE
GARETH STEDMAN JONES**

TRADUCCIÓN DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN

**APÉNDICE DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN
Y PABLO SÁNCHEZ LEÓN**

comunista

de Karl Marx y Friedrich Engels

**FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER**

Primera edición en inglés, 2004

Primera edición en español (España), 2005

Primera edición en español (México), 2007

Jones, Gareth Stedman (introd. y notas)

El manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels / introd. y notas de Gareth Stedman Jones ; apéndice de Jesús Inquierto Martín y Pablo Sánchez León ; trad. de Jesús Inquierto Martín. - México : FCE, Turner, 2007

290 p. : 22 x 14 cm. - (Colec. Norma)

Título original The Communist Manifesto

ISBN 978-968-66-8511-9 (FCE)

ISBN 84-7506-686-0 (Turner)

1. Comunismo 2. El Manifiesto Comunista. - Interpretación y crítica 3. Marx, Karl 4. Engels, Friedrich 5. Política I. Inquierto Martín, Jesús, II. Sánchez León, Pablo, apéndice III. Ser. IV. 1.

LC HX39 .5 A413

Dewey 335.442 M344M

Distribución en América

Esta edición de *El manifiesto comunista* se publica gracias a un acuerdo con Penguin Books LTD

Comentarios y sugerencias: edicion@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5277-4676 Fax (55) 5277-4694

 Empresa certificada ISO 9001:2000

Diseño de la colección: Enric Sansó

Ilustración de la portada: *Supernaturalistic Resurrection*, Kasimir Malevich, 1915

Título original: *The Communist Manifesto*

D. R. © 2004, de la introducción y las notas: Gareth Stedman Jones

D. R. © 2005, de su traducción: Jesús Inquierto Martín

D. R. © 2007, del apéndice: Jesús Inquierto Martín y Pablo Sánchez León

D. R. © Turner Publicaciones, S. L.

Rafael Calvo, 42, 28010 Madrid

www.turnerlibros.com

D. R. © 2007, FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Carrtera Progreso-Ajusco, 227, 14738 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN: 978-968-66-8511-9 (FCE)

ISBN: 84-7506-686-0 (TURNER)

Impreso en México • Printed in Mexico

ÍNDICE

Nota del editor	vii
Prólogo a la edición española, por Gareth Stedman Jones	ix
I Introducción	1
Prefacio	1
La recepción del <i>Manifiesto</i>	13
El "fantasma del comunismo"	19
La Liga Comunista	28
La contribución de Engels	35
La contribución de Marx: prólogo	51
Los Jóvenes Hegebianos	53
Del republicanismo al comunismo	71
La economía política y "La verdadera historia natural del hombre"	86
El impacto de Stirner	102
Comunismo	106
Conclusión	128
II Manifiesto del Partido Comunista	137
Prefacio a la edición alemana de 1872	137
Prefacio a la edición rusa de 1882	138
Prefacio a la edición alemana de 1883	140
Prefacio a la edición inglesa de 1888	141
Prefacio a la edición alemana de 1890	146
Prefacio a la edición polaca de 1892	151
Prefacio a la edición italiana de 1893	153
I. Burgueses y proletarios	155
II. Proletarios y comunistas	168
III. Literatura socialista y comunista	176
IV. Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición	186

III	Apéndice: Lenguajes, ortodoxia, públicos: La recepción del <i>Manifiesto del Partido Comunista</i> en el mundo hispano, por Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León.....	189
	Notas	229
	Índice onomástico y temático	281

La presente edición reproduce la introducción al *Manifiesto comunista* que Gareth Stedman Jones escribió para la editorial Penguin en 2002. La traducción al español del *Manifiesto* corresponde a la publicada por la editorial Progreso en el año 1973 en el primer tomo de las *Obras escogidas* de Marx y Engels, a excepción del "Prefacio a la edición inglesa de 1888", traducido del inglés a partir de la edición de Penguin. Se han descartado las notas al *Manifiesto* de la edición de Progreso en favor de las que Gareth Stedman Jones realizó para Penguin. Por último, se ha incorporado un apéndice sobre la recepción del *Manifiesto* en el mundo hispano, elaborado *ex novo* por Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León.

El relativo retraso de la absorción del *Manifiesto Comunista* en la cultura política española y latinoamericana es similar al que tuvo lugar en otras latitudes. Confirma el hecho de que fuera de la Europa Atlántica, el *Manifiesto Comunista* fue un documento político con mucha mayor importancia en el siglo XX que en el XIX. Es más, incluso en la Europa Atlántica el impacto del *Manifiesto* fue débil antes de 1914. Durante la oleada revolucionaria de 1848 pasó casi inadvertido, y aun en Alemania su repercusión práctica fue limitada debido a que sus autores, al menos hasta las postrimerías de aquel año, se ocuparon más de establecer una alianza radical-liberal que llevara adelante la revolución liberal que en crear una organización política específicamente proletaria. Por el contrario, en las décadas de 1870 y 1880, una vez que el *Manifiesto* ya era bien conocido en Alemania y se había traducido a otras lenguas europeas, el contexto político había cambiado de tal modo que se identificaba más con un documento histórico que con un llamamiento a la acción inmediata.

Durante el siglo XX, como resultado de la Revolución de Octubre de 1917 y de la fundación de partidos comunistas por todo el mundo, las formulaciones del *Manifiesto* fueron por vez primera estudiadas sistemáticamente como una suerte de manual para la acción, siendo ocasionalmente puestas en práctica. Como demuestran los datos aportados por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín, antes de la década de 1930 el marxismo tuvo escasa repercusión en España y Latinoamérica. Ambos señalan con acierto la implausibilidad o circularidad de las explicaciones con las que tradicionalmente se da cuenta de este retraso, como son la lentitud de la industrialización o la desunión de la izquierda.

De hecho, la geografía y la cronología del marxismo fueron siempre más políticas que económicas. La exclusión política y la subordinación oficialmente sancionada, antes que la proletarianización, fueron principales responsables de la aparición de contextos donde resultaba probable que

germinara el llamamiento a la lucha de clases, tal y como se describe en el *Manifiesto*. La idea de lucha de clases consiguió gran aceptación sobre todo en aquellos Estados en los que se consideraba que los desposeídos representaban una amenaza política y que, por lo tanto, debían quedar explícitamente excluidos de la participación directa en el sistema político o manifiestamente subordinados a él. De manera que en la segunda mitad del siglo XIX, el Estado en el que la idea marxista de lucha de clases había conseguido un mayor respaldo era la Alemania de Bismarck. Por el contrario, en el otro gran poder industrial de la época, Estados Unidos, el llamamiento político a la lucha de clases se mantuvo en la marginalidad a pesar de las sucesivas fases de duro conflicto industrial.

En el siglo XX se observa un patrón similar. Los partidos comunistas lograron sus mayores éxitos en regímenes autoritarios ostensiblemente modernizadores como la Rusia zarista, la China de Chiang Kai-shek o el régimen racista de Sudáfrica, o incluso en los regímenes explícitamente dictatoriales de la Europa fascista.

Hubo regímenes semejantes en Latinoamérica, por ejemplo el porfiriato mexicano. Sin embargo, el ejemplo de América sólo pone de relieve las dificultades de aplicar modelos universales de desarrollo en el caso de los discursos políticos. Es evidente que el poder de la Iglesia católica en la España del siglo XIX y los bajos niveles de alfabetización, especialmente entre las poblaciones indígenas de Hispanoamérica, redujeron de manera notoria la atracción del marxismo en el mundo hispano. Pero también tuvo que ver con ello el potencial local de las tradiciones rivales del discurso político, en particular el anarquismo y el anticlericalismo radical o el republicanismo, o más concretamente el comteísmo de Brasil o el peronismo argentino. La principal cuestión a destacar en todos estos casos es que la "clase" es un tipo de identidad producida discursivamente que ha logrado formas diferentes de aceptación en condiciones políticas diversas.

Gareth Stedman Jones
Febrero, 2005

alza una mezcla de keynesianismo y de versiones moderadas de planificación socialista. Por ejemplo, en la Gran Bretaña de 1964, su primer ministro Wilson pensaba que, como paladín de las fuerzas de la modernidad, debía elaborar un "plan nacional" que regenerase el país. Solo en los Estados Unidos y únicamente después de lanzada la reciente represión de la era McCarthy, la población parecía inmune al entusiasmo comunista. Estaba claro, por lo tanto, que la complejidad del mundo moderno requería conocer a Marx, y era en el *Manifesto* comunista donde mejor se exponía su mensaje.

Sin embargo, en las décadas de 1960 y 1970, el panorama político de este mundo de mediados del siglo XX se transformó por completo. La caída de Muro de Berlín en 1989, el colapso de la Unión Soviética en 1991 y la extinción de los partidos comunistas en todos los países excepto en China y del sudeste asiático supusieron el repentino fin de la Guerra Fría, que casi todo el mundo había llegado a aceptar como parte del orden natural de las cosas. Nadie había previsto que el consumismo iba a salir de la historia de una manera tan precipitada e indigna.

Los partidos socialistas y socialdemócratas también se vieron obligados a ponerse a la defensiva. A partir de los acontecimientos de París en mayo de 1968 surgieron movimientos libertarios y antiautoritarios tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político. La aparición de un nuevo victimismo liberal (*laissez-faire*) más agresivo encabezado por la señora Thatcher en Gran Bretaña y por el presidente Reagan en los Estados Unidos, desembocó en la ruptura del consenso agrandado tras la Segunda Guerra Mundial y construido sobre la estabilidad de los intercambios, el pleno empleo y la seguridad social. Al mismo tiempo comenzó a quebrarse la base electoral de la socialdemocracia, a medida que desaparecía en todo el mundo desarrollado el empleo industrial gracias al ante el desplazamiento de las manufacturas al Tercer Mundo. Asimismo, el desarrollo de la electrónica y de la tecnología de la información provocó la reducción del tamaño de las empresas, la precarización del empleo e incluso un mayor desempleo entre los trabajadores manuales. En la nueva era, la creciente prosperidad de la mayoría de los asalariados en las economías avanzadas estuvo acompañada de una mayor inseguridad y del surgimiento de una subclase que carecía de lugar en la economía postindustrial. Se abandonaron las tradicio-

nales aspiraciones socialistas y socialdemócratas a diseñar la economía o redistribuir la riqueza.

En aumento del empleo femenino ha hecho que el lenguaje del *Manifiesto* parezca obsoleto. Han cesado todos los llamamientos a la unidad de los "trabajadores". La creciente individualización de los intereses políticos y la proliferación de campañas minoritarias han hecho impensable la pretensión de convertir la clase en partido. Ya no es posible creer en la plausibilidad o incluso en la conveniencia de una futura sociedad comunista. En esta nueva era, el *Manifiesto* ya no llama automáticamente la atención, y su relevancia precisa ser repensada. Acabara siendo uno de esos populosos textos políticos — otros pueden ser la *República* que Platón, *El Príncipe* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes o *El contrato social* de Rousseau — que siglos después de su redacción original todavía conservan su capacidad para impactar. «El» vera reducida su importancia, como la que una vez tuvo el nacimiento comunista. Hasta convertirse en un mero objeto de curiosidad para especialistas en historia del pensamiento político.

Para esta pregunta hay una respuesta sencilla. El *Manifiesto* continuará siendo un clásico, aunque solo sea por su breve pero todavía insuperable descripción del capitalismo moderno. Marx fue el primero en evocar los poderes aparentemente ilimitados de la economía moderna y su alcance verdaderamente global. Fue el primero en explorar la asombrosa transformación acometida en menos de un siglo como consecuencia del surgimiento del mercado mundial y el desmoronamiento de los poderes productivos sin precedentes de la industria moderna. También describió en caracteres siempre sencillos, necesariamente turbulento e ilimitado del capitalismo como fenómeno. Destacó su tendencia inherente a socavar las nuevas necesidades y los medios para satisfacerlas, la subversión de todas las prácticas y creencias culturales heredadas — a ruptura de todos los límites religiosos y seculares, a desestabilización de toda jerarquía consagrada, fuera esta entre dominadores y dominados, entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, y la transformación de toda objeto en mercancía.

En suma, el *Manifiesto* bosqueja una interpretación de la realidad que, en los años de un nuevo mundo y en contra de la verborrea sin límites sobre auge y caídas en y la desregulación, parece una representación de nuestro propio mundo tan poderosa y contemporánea como pudo parecerles a quienes lo hicieron en 1848.

En el periodo anterior a 1870, los economistas políticos fueron reacios a reconocer el poder transformador de la industrialización debido a que seguían obsesionados con la superpoblación y con el fantasma de los retornos decrecientes.¹ Fueron los socialistas de las décadas de 1830 y 1840, e —especialmente seguidores de Robert Owen, en calidad de apóstoles de lo que por entonces se denominaba “ciencia social”, los que se identificaron con un porvenir de abundancia y con la posibilidad de una sociedad libre de escasez. No obstante, tales potencialidades se identificaban con la ciencia y la cooperación. En general no se asociaban con el mercado, al que se denominaba como un sistema de intercambio desigual de “guerra de todos contra todos” o de “compra barata y venta cara”. Desde esta perspectiva era fácil caer en la nostalgia de una sociedad “más sencilla” en la que las expectativas eran prácticas y las necesidades fijas. Lo que fue usual, si no único, del *Manifiesto* — y que en absoluto es nuevo para el resto de las obras de Marx — fue su decidida interpretación modernista, en la cual el mercado capitalista mundial no solo se identificaba con desestabilización y explotación, sino también con un poder emancipador, el poder para liberar a las personas del retraso y de la dependencia que se fundamentaban en la tradición.

Desde que se escribió el *Manifiesto*, la innovación constante, la invención incesante de nuevas necesidades y la creación de nuevos mercados no han cesado. La tendencia a la expansión sin límites continúa, aunque su situación sea ahora difícil debido a los peligros medioambientales, como antes lo fue como consecuencia de los retornos decrecientes. El comunismo — como ha demostrado más tarde la historia — respondió a las tendencias contradictorias que operaban en el mundo representado en el *Manifiesto*. Sin embargo, con independencia de lo que se ha dicho sobre el resto del *Manifiesto*, su principal logro fue haber construido su teoría a partir de una interpretación radicalmente distinta y novedosa del mundo moderno que, a pesar de los enormes cambios acontecidos en un siglo y medio, todavía nos sigue resultando familiar.

Las razones de la importancia histórica del *Manifiesto* son poderosas. Durante un siglo, incluso más, su teoría de la historia como una lucha de clases que inevitablemente desemboca en el mundo del comunismo, una teoría que hoy en día nos parece — aunque — constituyó un credo que suscribieron cientos, a veces miles, de personas en todo el mundo. Enunciadas no como un principio — como un deseo — sino como un

conjunto de predicaciones, las formulaciones del *Manifiesto* apuntalaron la creación de un movimiento obrero mundial en el último tercio del siglo XIX, en el siglo XX alimentaron muchos de los conflictos políticos y no pocas guerras que locaron mizas el mundo entre 1917 y 1989.

El *Manifiesto* contiene también una interpretación más atrevida de la historia, cuyo impacto trascendió a los grupos socialistas y comunistas. Afectó profundamente la historiografía y la comprensión de la sociedad de quienes no estaban directamente familiarizados con las obras de Marx. La batalla de ideas y credos fue sustituida por una lucha entre fuerzas sociales que se juzgaban de acuerdo con la consecución de un objetivo: la inminente o eventual revolución social. La "concepción materialista de la historia" que Marx y Engels aplicaron a la historia del comunismo en el *Manifiesto*, tuvo también una gran aceptación fuera de las filas comunistas y terminó por generar una forma de entendimiento social e histórico que aun hoy continúa en vigor, aunque después de que el comunismo ha comenzado a desvanecerse en la historia.

Incluso ahora, por ejemplo, hay no abundo de personas, que va desde los desesperados veteranos de la "vieja izquierda" hasta los proximitarios nuevos partidarios del derecho a la libre empresa, que parecen estar de acuerdo en que el desarrollo del mundo capitalista no se topó en su devenir histórico con un gran desafío: el del socialismo revolucionario que representaba la clase obrera industrial. Ambos grupos parecen concluir que, tras la derrota definitiva de este desafío, desaparecerá todo obstáculo al desarrollo futuro de un capitalismo sin límites y completamente globalizado.

Este balance efectuado a partir de, más de la Guerra Fría, deja bien claros los prolongados efectos del *Manifiesto*, unos efectos que quizá también se puedan observar en otro nivel, más elegante, en la cultura del siglo por ciertas corrientes postmodernas. Esta es la interpretación de los teóricos franceses y norteamericanos que han llegado a la conclusión de que, de la misma manera que ha terminado la lucha de clases en torno del comunismo, también la propia historia ha llegado a su fin. Una forma de hacer frente a tales conclusiones es señalar que los desafíos al desarrollo global del capitalismo *hanse favorecido* —comenzaron con la industrialización y con el socialismo revolucionario. Tampoco es probable que el colapso del comunismo y el final de la época industrial supongan su desaparición. El fin del viejo mundo ya ha asistido al in-

cio de otros intentos, inspirados de manera diferente, de encauzar el sistema económico mundial por derroteros más sostenibles y éticamente aceptables.

Sin embargo, la mejor respuesta a este tipo de postmodernismo consiste en prestar atención a la frecuencia, hoy en día olvidada, de acontecimientos que dieron lugar a la construcción del imponente relato histórico que atribuimos a Marx. Una investigación sobre la construcción del *Manifiesto* puede explicar cómo se elaboró esta interpretación del mundo, todavía hoy convincente. La explicación exige contar una historia algo extensa y compleja. La historia, después, es importante porque pone en evidencia que una gran parte de lo que el *Manifiesto* postuló, y de lo que más tarde se aceptó como una manera racional de entender el nacimiento del mundo moderno, pertenece más al reino de la mitología que al de la realidad.

En particular, tal relato mostrara que lo que en Alemania se convirtió en socialismo marxista no hubo nada que ver al principio ni con la industrialización ni con las aspiraciones sociales y prácticas de los obreros industriales. Por el contrario, surgió a partir de una discusión entre discípulos radicales del filósofo alemán Hegel sobre lo que debía reemplazar al cristianismo o a su versión racionalizada por Hegel, el "espíritu absoluto". Es más, si se contempla desde una perspectiva más amplia, europea, la aparición del socialismo alemán a partir de un movimiento de reforma religiosa no resulta particularmente sorprendente. El socialismo también había surgido en Gran Bretaña y en Francia a partir de movimientos protestantes de reforma religiosa a principios del siglo XIX.⁴

En el *Manifiesto*, Marx y Engels consiguieron borrar, no sin esfuerzo, estas raíces religiosas y sustituir las por una genealogía socioeconómica apropiada a la nueva imagen comunista que tenían de sí mismos. De hecho, como mostrara esta introducción, no solo suprimieron a primera vista cualquier rastro del comunismo, sino también toda forma de prehistoria intelectual. No hicieron mención alguna a la deuda intelectual del *Manifiesto* con los historiadores clásicos alemanes, o tampoco con la denominada Escuela Histórica Alemana de Derecho, dedicada a estudiar las formas de propiedad, ni con Adam Smith o Simonde de Sismondi ni con sus obras sobre el funcionamiento de la sociedad comercial, ni con la crítica de Proudhon contra la propiedad y la comunidad, ni con los

avances de la tradición socialdemócrata del siglo XIX con su concepción histórica de comunidad y de propiedad privada. En el borrador de *Manifiesto* desaparece cualquier referencia a estas ideas, religiosas o seculares. La atención se desvía de las ideas socialistas o comunistas a las fuerzas sociales que supuestamente representaban aquellas ideas. De este modo, la historia del socialismo o del comunismo se convierte en sinónimo del surgimiento del proletariado industrial y de la transición a la sociedad moderna, comenzando en la Revolución Industrial británica para extenderse por Europa y América del Norte. Las guerras y las revoluciones eran subproductos de conflictos sociales y políticos originados en el proceso de industrialización mundial.

Pero a pesar del *Manifiesto*, el socialismo o el comunismo nunca llegaron a ser a más de los fines del "proletariado". Los orígenes especulativos o casi religiosos y el carácter de los credos socialistas, incluyendo el que se levanta sobre los pronunciamientos del mismo *Manifiesto*, seguían entretejiéndose por las rendijas de una fachada socioeconómica laboriosamente labrada. El simple hecho de la proletarianización no desató las guerras y revoluciones del siglo XX, lo hicieron las esperanzas de catolicismo social y político, formadas y articuladas a través de los lenguajes milenarios y apocalípticos del comunismo o del socialismo revolucionario. En esta razón, los historiadores han comparado con acierto las pasiones, la intransigencia y el extremismo de las revoluciones de siglo XX con las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Hay que dar explicaciones similares a la cuestión del declive socialista en la segunda mitad del siglo XX. Aunque la crisis de la doctrina socialista y el colapso de los Estados comunistas se precipitaron como consecuencia de factores políticos, militares y socioeconómicos, la acendrada secularización de las creencias políticas en las décadas anteriores a 1945 fue igualmente importante. El fin del comunismo no fue el "fin de la historia", sino el ocaso de una época en la que la crítica al capitalismo mundial coincidió con el surgimiento y el declive de una poderosa y organizada religión poscristiana que, en nombre de la ciencia, se dirigió a los oprimidos.

Mo último comentario general sobre la recurrente importancia histórica del *Manifiesto* tiene que ver con su poder como texto, con su fuerza retórica. Incluso quienes nunca lo habían leído eran capaces de recordar sus llamamientos y esloganes. "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del

comunismo". "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases" "Los proletarios no tienen nada que perder en ella mas que sus cadenas" "OPERAARIOS DE TODOS LOS PAISES, UNIDOS!"

Sin embargo, el poder del *Manifiesto* no solo se basa en estas memorables frases — tampoco se puede decir que su impacto derive de su diseño editorial. La última sección se redactó con premura y parece mas abastardada que la tercera, a pesar de sus pullas en ocasiones brillantes, es arbitraria y sectaria. Es indudable, por tanto, que su poder se concentra en las primeras dos secciones. Apoyados en la casuística y en la lógica extremadamente firme de su argumento, y animados por sus sorprendentes cambios retóricos, todos sus párrafos mantienen toda la capacidad para captar y desconcertar.

Aun hoy — y sobre todo en la década de 1890 — los lectores de un "manifiesto" esgrimen encontrar en el mismo hallazgos encontrados en el tratado socialista compuesto por Friedrich Engels, una declaración de los "Principios del comunismo" o incluso, en una versión alternativa, un programa para el nuevo manifiesto de la Liga Comunista. Moses Hess, "una confesión comunista". En la década de 1890, como pronto quedará claro, el comunismo se publicaba generalmente con las tradiciones radicales de cristianismo y con las ideas del racionalismo jacobino derivado de la Revolución Francesa. El argumento de partido del *Manifiesto* es muy diferente. Se trata con un prolongado tributo a sus enemigos del ataque — la encarnación misma de la propiedad privada y el egoísmo — la "burguesía" y la "moderna sociedad burguesa". La "burguesía" había "creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto — a los acueductos romanos y a las catedrales góticas". En un centenar de años había "creado las fuerzas productivas mas abundantes y mas grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas". Si la "moderna sociedad burguesa" se estaba aproximando a su fin y estaba a punto de producir su "opuesto", el comunismo — no era debido a los fallos de la burguesía sino a sus éxitos.

El fin, estaba cerca. Al igual que el "mago que va no es capaz de dominar las potencias internas que ha desencadenado con sus conjuros", la burguesía, por el mismo avance del avance material que había logrado, había "torcido las armas que deben darle muerte". Había producido también "los hombres que empuñarán esas armas, los obreros modernos.

los proletarios". La primera sección concluye entonces con una descripción de la formación del proletariado como clase. La industria moderna o la Revolución Industrial, el gran logro burgués, había reemplazado el aislamiento de los trabajadores por su "combinación revolucionaria" en grupo. La caída de la burguesía y la victoria del proletariado "son igualmente inevitables".

La segunda sección no es menos sorprendente, aunque su tono es completamente distinto. En un extraordinario cambio de lo épico a lo trivial, el escenario ya no es la fábrica y la contaduría sino el interior de una casa burguesa. Allí nos encontramos al burgués modelando un hércules al transformador del mundo, más a un autocompactivo padre de familia, a un salomónico senso de su casa que se vea ahorrizado el sufrimiento de la frente y retiene las manos cruzadas en una soga para escapar al justo castigo que el comunismo con toda seguridad le tiene reservado.

A pesar de su título "Proletarios y comunistas", esta sección es nada más que un diálogo imaginario entre el comunista y el burgués, un diálogo en el cual se elabora a la manera del "espectro" comunista en sus detalles más espeluznantes y descarnados. El pasaje es amargo y cruel. La mayor parte de los terribles cargos imputados a los comunistas — que practicaban el comunismo con las mujeres y reivindicaban la abolición de la maternidad, la destrucción de la propiedad y de la civilización — acaban arrojados a los pies del burgués. Los comunistas son asumen de buen grado como pecores. De manera que el exorcismo del "fantasma" resulta inquietante en extremo. Porque, aunque se invita a la burguesía a abandonar sus terrores infantiles, solo es para confrontarla con el terror genuino y arraigado a la revolución verdadera.

A su vez, el sangriento paguero de este pasaje solo resulta posible gracias a una ironía igualmente llamativa característica del Manifiesto: el cambio de identidad de "el comunista". "El comunista" no es quien amenaza al burgués. Los comunistas no tienen responsabilidades personales en la ruina y expropiación de la burguesía: el proletariado solo tiene el papel que la historia le ha asignado. Los comunistas no son aquellos que adhieren a un convenio determinado de "ideas o principios" — simplemente expresan, en términos generales, las relaciones reales que surgen de la lucha de clases existente de un movimiento histórico que está teniendo lugar ante nuestros ojos. Este "movimiento histórico" es expresión de

la revolución de las modernas fuerzas productivas contra las modernas condiciones de producción, contra las relaciones de propiedad que son las condiciones de existencia de la burguesía y de su dominio. La única característica definitoria del comunista es que tiene una clara conciencia de este hecho.

El comunista, por lo tanto, es alguien que tiene la ventaja de "entender claramente la línea de marcha, las condiciones y los resultados generales últimos del movimiento proletario". Entre esos "resultados generales últimos" están la desaparición de las "distinciones de clase" y la concentración de toda la producción en manos de "los individuos asociados" o, como diría luego la versión inglesa, de "una vasta asociación de toda la nación". Al final, "el poder público perderá su carácter político" y en lugar de "la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase", surgirá "una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos".



¿Fron estas audaces afirmaciones producto de un único proceso de razonamiento, o bajo esta apariencia de unidad teórica se ocultaba un agregado ad hoc de proposiciones derivadas de distintas fuentes? ¿Por qué una declaración comunista como esta dio tanta importancia a los logros conseguidos por la "burguesía" en la transformación del mundo? ¿Por qué partía del supuesto de que los sistemas sociales y políticos existentes eran irreformables o de que las crisis económicas periódicas presagiaban el inminente final de todo sistema de propiedad? ¿Por qué asumió la existencia de una afinidad especial entre los agravios de los trabajadores y los fines del comunismo? Y por último, ¿por qué supuso que un proceso histórico, gobernado no por ideales sino por el enfrentamiento entre intereses materialmente antagonicos ("la lucha de clases"), debería tener, empero, un resultado moralmente deseable?

LA RECEPCIÓN DEL MANIFIESTO

Hasta hace poco habría sido difícil encontrar respuestas claras a preguntas tan obvias como éstas. La historia de la recepción del *Manifiesto*, tanto

de sus cambiantes usos políticos como del significado tornadizo atribuido a su término, ayudará a explicar por qué era tan difícil plantear tales preguntas.

Desde sus mismos inicios, el interés por elaborar el *Manifiesto* parece haber estado gobernado más por sus fines políticos inmediatos que por sus objetivos comunistas últimos. Escrito con premura por Marx en las primeras semanas de 1848 a partir de borradores anteriores de Engels, el *Manifiesto* apareció mientras se vivía en toda Europa una revolución que se extendería desde el Báltico a los Balcanes. Pero a pesar de, o quizá a causa de, esta contingencia temporal, su impacto inmediato fue nulo. Escrito en alemán, tan sólo apareció una edición en 1848. En medio de las incertidumbres del levantamiento revolucionario, pronto se abandonaron los planes para traducir el documento a los cinco idiomas que se anunciaban al principio del texto, y en Alemania incluso sus autores hallaron buenas razones para restar importancia a los objetivos del *Manifiesto* así como del "partido" al que supuestamente representaba.¹⁰ Es más, casi en el mismo momento en que concluían las revoluciones de 1848 — la de París, en febrero, la de Viena y Berlín, en marzo — se disolvió la Liga Comunista, organización que había encargado el *Manifiesto*.

Fue el secretario recientemente nombrado del Comité Central de la Liga Comunista, el mismo Marx, quien tomó tal decisión. Porque una vez que la revolución se hubo extendido a Alemania y Marx pudo regresar de su exilio en Bruselas y París, su primer objetivo fue recomenzar su carrera política como editor de la radical *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana), cuya sede estaba en Colonia, una carrera que había interrumpido cinco años antes, en 1843, tras la clausura del periódico por parte del gobierno prusiano. Ahora, de nuevo como editor de la rebautizada *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva Gaceta Renana), Marx consideraba que era prematuro realizar en Alemania los objetivos políticos que se diseñaban en el *Manifiesto* — "la institución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado".¹¹ El subtítulo del nuevo periódico era "Órgano de la democracia" y su objetivo, representar al ala radical de la "revolución burguesa", era comparable al de la Revolución Francesa de 1789. Incluso aunque en el *Manifiesto* se hubiera predicho confiadamente que "la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el preludio inmediato de una revolución

proletaria". Marx consideraba que en aquellas nuevas circunstancias resultaría bastante inapropiado según el mandato del *Manifiesto* de "inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado". El objetivo era establecer un gobierno representativo y las libertades liberales asociadas a la Revolución Francesa de 1789. Solo entonces sería posible llevar a cabo otra revolución que aboliera la propiedad privada. Marx, por consiguiente, se opuso al programa exclusivo para los trabajadores propuesto por otro miembro de la Liga Comunista, el líder de la Sociedad de Trabajadores de Colonia, Andreas Gottschalk. Sin embargo, como era imposible suprimir esta inoportuna manifestación de independencia de la causa obrera, Marx disolvió la Liga con el objetivo de marginar a Gottschalk y a sus seguidores.

No obstante, en diciembre de 1848, Marx se vio obligado a aceptar el fracaso de su estrategia de apoyo a la revolución "burguesa" y, de hecho, al desarrollo de un partido proletario independiente. Las elecciones representativas no habían terminado con los poderes atribuidos de la asamblea, afincados en las fuerzas armadas y en la asociación de los principales estados alemanes. La burguesía germana se había mostrado incapaz de hacer su revolución y, temerosa de la amenaza proveniente de ella, se desviaba hacia la reacción. Por consiguiente, a principios de 1849, Marx cambió de postura y comenzó a promover activamente la independencia del proletariado. En aquel momento, sin embargo, el interés proletario ya no era convertir la revolución "burguesa" en revolución "proletaria". Era más bien salvar lo poco que se había ganado el frente a primavera de 1848, con el fin de hacer frente a la victoria de la vez más segura de la reacción.

Entre 1850 y 1870 el *Manifiesto* solo permanecía en el recuerdo de algunos veteranos germanoparlantes de las revoluciones de 1848. En consecuencia, el recientemente constituido imperio alemán de Bismarck se publicó por primera vez de manera significativa a raíz de un juicio celebrado en 1872 contra los líderes socialdemócratas August Bebel y Wilhelm Liebknecht, otros veteranos de la Liga Comunista, acusados de traición por oponerse a la guerra con Francia. Para obtener pruebas contra ellos, la acusación recuperó en los archivos del tribunal el hasta entonces olvidado *Manifiesto*, con la esperanza de hacer de su afirmación antipatriótica "los obreros no tienen patria" el cargo más grave. El efecto mencionado de esta

iniciativa fue probar que los editores socialistas evadieran las leyes de censura y emprendieran una nueva publicación del *Manifiesto*. Y he aquí la nueva edición alemana de 1871.

Desde entonces, con el extraordinario crecimiento de los partidos socialistas y socialdemócratas en gran parte del mundo, aumentó rápidamente el número de traducciones y de nuevas ediciones. En 1914 ya había algunos centenares, entre los que se incluyeron traducciones al japonés, al yiddish, al esperanto, al tartaro y a las principales lenguas del imperio ruso.⁶

A primera vista parece que la crisis política de Francia que siguió a la derrota y abdicación de Napoleón III en 1870-1871 iba a desatar una nueva oleada de revoluciones similar a la de 1848. A los intentos iniciales de crear asociaciones internacionales de radicales, demócratas o socialistas en la década de 1840 le siguió, en 1864, la constitución en Londres de la Asociación Internacional de Trabajadores. Su secretario era Karl Marx. La asociación, ahora conocida en los libros de Historia como la Primera Internacional, comenzó su andadura como una modesta colaboración entre sindicalistas ingleses y franceses cuyo objetivo era impedir la explotación de trabajadores extranjeros por parte de empleadores en sus conflictos por la competencia comercial entre constructoras. Marx intentó utilizar su cargo de secretario para convertir la asociación en un vehículo de solidaridad obrera internacional. Aunque tenía a lo más que una organización de papel, el aumento de su alcance geográfico y la ampliación de sus aspiraciones políticas, propiciados tras una serie de congresos bien publicitados, dieron fama mundial a la Internacional a finales de la década de 1860. Durante el siguiente período que siguió a la guerra franco-prusiana y al colapso del Segundo Imperio, muchos europeos creyeron que la Internacional había estado detrás de la huida de París durante seis semanas, efectuada en la primavera de 1871 por los radicales y la "clase obrera", la Comuna de París. En las regiones industrializadas de Europa occidental se creyó que había sido responsable de una gran oleada de huelgas, y en Alemania se pensó que había tenido que ver con la aparición de los primeros partidos obreros de masas inspirados, al menos en parte, en un programa socialista. No es de extrañar que todos estos acontecimientos dieran notoriedad internacional a Marx. Su defensa de la Comuna, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, escrita en Londres en 1871 mientras era secretario de la Asociación Internacional

de trabajadores, provocó que la prensa conservadora de todo el mundo lo acusara de ser el líder de una secreta conspiración internacional de trabajadores comunistas. Tras alcanzar la cúspide de su creciente reputación como autor de *El capital*, publicado por vez primera en 1867, se convirtió de la noche a la mañana en el mayor arquitecto revolucionario del socialismo "científico".

Pero las circunstancias políticas en las que se publicó el *Manifiesto* eran muy diferentes de aquellas en las que se había escrito. En el periodo transcurrido entre la década de 1850 y 1864, la importancia dada al *Manifiesto* por la principal corriente de partidos socialistas de Europa occidental y central fue básicamente emblemática. A mediados de la década de 1860, en los debates suscitados en la Primera Internacional se habían cuestionado críticamente las principales ideas del *Manifiesto* sobre la viabilidad de su concepción del comunismo y sobre la plausibilidad de su supuesta transición de un todopoderoso Estado socialista a una sociedad comunista sin Estado. Sin embargo, el éxito de Marx en expulsar en 1872 al revolucionario ruso Mijail Bakunin y a sus seguidores de la Internacional supuso que a partir de entonces fueran los "anarquistas" quienes suscitaran un temor por tales cuestiones.¹ Además, durante el proceso de construcción de la Segunda Internacional en 1889, la exclusión del anarquismo, tanto doctrinal como institucionalmente, se convirtió en característica definitoria de la nueva ortodoxia socialista.² Los nuevos partidos socialistas europeos de las décadas de 1870 y 1880 se basaron en la participación del trabajo organizado en el sistema político existente.

En esas circunstancias, el programa político perfilado en el *Manifiesto* ya no podía considerarse relevante. El supuesto de un mundo posible tras la supresión de la propiedad privada parecía cada vez más remoto, al tiempo que la insistencia en la "destrucción forzosa de todas las condiciones sociales existentes" parecía realmente peligrosa. De la misma manera, su idea de partido guardaba poca relación con las existentes en la década de 1840.³ El lenguaje del *Manifiesto* había retornado a las asociaciones y comités masónicos e ilustrados de una iglesia invisible: "los comunistas" no formaban "un partido aislado" eran ellos quienes narraban "los intereses comunes de todo el proletariado, con independencia de toda nacionalidad" y conocían perfectamente "los resultados generales definitivos del movimiento proletario".⁴ Por su

parte, el término se había aplicado a un pequeño grupo de espíritus animados por sentimientos compartidos — por ejemplo, “nuestro partido” tal y como fue utilizado por Marx en la década de 1850 para referirse al primer equipo editorial del *Neue Rheinische Zeitung* en 1848. Por el contrario, en la década de 1870, “partido” había llegado a significar una organización nacional, con una constitución democrática y política que se decidía en congresos anuales, una organización programada para disputar elecciones y, crecientemente, para participar en instituciones representativas. Sobre todo por estas razones, los nuevos partidos preferían denominarse “socialistas” o, incluso mejor, “socialdemócratas” en lugar de “comunistas”.

Si el *Manifiesto comunista* se estudió en las décadas posteriores a 1870, fue sobre todo como ejemplo temprano de socialismo “científico”. Una vez más, sin embargo, tal interpretación resulta exemporánea. Había sido escrito como una contribución al debate de la década de 1840 sobre el “comunismo”. Su principal argumento, como veremos, era la promesa de una concepción de comunismo viable, basada en la historicización de la idea de propiedad privada. En las décadas de 1870 y 1880, sin embargo, este texto comenzó a presentarse a los lectores socialistas como si se tratara de una contribución a la creación de una teoría cada vez más sólida y gigantesca, cuya argumentación última ya no era política, sino metodológica y ontológica. Esa fue la concepción “científica” del mundo, o incluso del ser mismo, que iba a adquirir dimensiones cada vez mayores y grandiosas en los siguientes setenta años. Desde la “concepción materialista de la historia” a través del “marxismo”, el “marxismo histórico” y el “materialismo dialéctico”, el proceso alcanzó su cumbre de grandilocuencia y banalidad en 1940 tras la enunciación del materialismo dialéctico e histórico de los *Strahm*: “la interpretación mundial del partido marxista leninista”.

El canon lo había unido Engels a finales de la década de 1870 con la convivencia de Marx, en un intento por dar una nueva apariencia a su trabajo y por atraer a una nueva generación posterior a 1848 de radicales sectarios y censurados. La obra de Marx iba a ser presentada como un gran descubrimiento científico, el comienzo de una nueva “concepción materialista de la historia” sin precedentes. “Al igual que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica”, proclamó Engels en el entierro de Marx en 1883, “Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia

humana". Esta declaración no solo era extremadamente a ena a las cuestiones que estaban en el candelero en los debates políticos de la década de 1870, sino que desvinculaba efectivamente la nueva "ciencia" de todo lo que la relacionaba con el pensamiento político y social precedente.

Para quienes se sintieron especialmente atraídos por tales afirmaciones, la primera generación de "marxistas" que entró en la vida política en la década de 1870 — *El capital* de Marx o, incluso mejor, el *Anti-Dühring* de Engels de 1877 — eran una guía más fiable para la interpretación del nuevo mundo que el *Manifiesto*.¹ De manera que, tras haber dejado de ser el bosquejo de un programa político y sin haber llegado a convertirse tampoco en un compendio definitivo del "socialismo científico", el *Manifiesto* fue casualmente consagrado a finales del siglo XIX como una honorífica reliquia política, el entrañable — aunque algo polvoriento — testimonio de nacimiento del socialismo revolucionario y un temprano y perdurable símbolo de la independencia política e intelectual de la clase obrera. Conscientes de las trabas puestas a los socialistas en el nuevo Imperio alemán de Bismarck, los mismos Marx y Engels reforzaron intencionalmente esta interpretación en su prefacio a la edición alemana de 1872: "El *Manifiesto* —escribieron— es un documento histórico que nos tenemos derecho a modificar."²

Por consiguiente, y por extraño que pueda parecer, fue en el siglo XX antes que en el XIX cuando el *Manifiesto comunista* adquirió su mayor relevancia política. Son entonces, activado tras el estallido de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Bolchevique de 1917, el *Manifiesto* fue capaz de apelar, como desde su propio mundo subterráneo, a los verdaderos "comunistas" para que representaran al pie de la letra la escena apocalíptica de la revolución mundial.

Incluso en la década de 1870 hubo quienes estuvieron decididos a seguir los mandatos del *Manifiesto comunista* de manera más literal de lo que las principales corrientes de los partidos socialistas estuvieron dispuestas a aceptar. En un régimen autocrático como el Imperio zarista, carente de tradición en gobiernos representativos y organizaciones socialistas u obreras, "el derramamiento forzoso de todas las condiciones sociales existentes" tenía más sentido más sentido. No obstante, fue en Europa occidental y América del Norte donde una multitud de utópicos y militantes grupos de disidentes, frustrados por la aparente docilidad de los partidos socialistas parlamentarios, se dispuso hasta en los más mínimos

detalles el significado y las implicaciones de las prescripciones del *Manifiesto*. El triunfo de la revolución dirigida por los bolcheviques de la Rusia de 1917 hizo que estos curules sectarios pasaran de la periferia al centro mismo de la política socialista.¹⁰

La constitución de la Tercera Internacional dio lugar a una forma sin precedentes y global de ortodoxia marxista e impuso al *Manifiesto comunista* de una condición canónica completamente nueva. La ingenuidad filosófica de "marxismo" posterior a 1870 cavó bajo el plumero posesivista cognoscitivo e interrogante "marxismo-leninismo". Las numerosas pero limitadas ediciones del *Manifiesto comunista* vinculadas a los partidos socialistas y a las sectas marxistas del período anterior a 1917 fueron engullidas por ediciones generales de esas dos marxistas leninistas que se publicaban a jaudales en el Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú. Los nuevos parados formados expresamente para apoyar la Revolución de Octubre y para apoyar sus principios en el resto del mundo — bajo set llamados partidos comunistas. El *Manifiesto del Partido Comunista* por darle su nombre completo y original, se convirtió en un texto cuyas proposituras todos los comunistas debían aprender, comprender y aceptar. Las glosas y manuales colistosos eliminaron amablemente las discrepancias. El único canon autorizado fue el que sugirieron Marx y Engels en 1872. Su superficial observación en origen enunciada por Marx en relación con la Comuna de París — que la clase obrera no podía "simplemente agarrar el aparato del Estado ahora disponible y blandirlo en su propio beneficio" — fue elevada por Lenin al estatus de ex cateteria decretándose que marcaba la frontera entre socialismo y comunismo. Se declaró que los oportunistas parados socialistas de la época anterior a 1917 habían eludido la revolución por consecuencia de esta verdad: los comunistas debían "aplastar el Estado".¹¹

En la lucha en torno del comunismo, que dominó el mundo entre 1917 y 1992, el *Manifiesto* fue utilizado como si se tratara de un documento absolutamente contemporáneo. Se dio una importancia obsesiva a algunas de sus formulaciones y su interpretación genérica fue controlada con todo cuidado. La investigación sobre sus orígenes históricos tuvo un comienzo prometedor en la década de 1920, pero más tarde se marchitó.¹² Como resultado, desaparecieron las grandes y rudimentarias preguntas sobre la definición de comunismo y sobre la calidad del *Manifiesto* como base cada vez más denso del monólogo marxista-leninista.

Como demuestra la historia de la recepción del *Manifiesto*, el interés por el texto siempre estuvo dominado por circunstancias políticas específicas. En 1848 la situación política hizo que se restara importancia a las prescripciones del *Manifiesto*, incluso a su existencia. Tras la revolución en la década de 1870 se convirtió en un documento publicado. Pero la manera de leerlo siempre fue extremadamente selectiva. Al insistir en el énfasis en la presente situación crítica del capitalismo y en la agria disputa sobre el papel que debía tener el partido político que llevara a cabo la revolución, lo acompañaron blankas e incuestionables suposiciones sobre la forma de la sociedad poscapitalista y la transición al comunismo. La aceptación virtualmente unánime del rechazo de Marx a los utopistas comunistas fue prueba de la desidia generalizada por explorar los nebulosos contornos de lo que parecía ser un futuro lejano. Sin embargo, como iba a demostrar el siglo XX, tales cuestiones no eran académicas.

Con la caída del comunismo y la desintegración de marxismo, la reflexión sobre estos temas ha dejado de estar obstaculizada por la deferencia a la tradición doctrinal consagrada según la cual el capitalismo formaba parte de un mismo proceso histórico, un juego de suma cero en el cual la derrota de uno implicaba el triunfo del otro. Lo que esta idea impedía era la posibilidad de reconocer que el socialismo o el comunismo eran solo una corriente de la crítica que ha acompañado el crecimiento de la economía mundial en los tres últimos siglos. Definir el socialismo como la crítica a la economía política, suponía asegurar el hecho de que el socialismo fue parte de un conjunto de formas sumamente ubonin crónicas de esa crítica, puesto que no se dirigía contra los defectos de la economía de mercado sino contra la misma economía de mercado — o que también se velaba era el hecho de que la mayoría de las principales críticas económicas a la economía de mercado, incluso cuando fueron asumidas por los socialistas, fue ajena a la tradición socialista o comunista. Por lo tanto, si de lo que se trata es de comprender el socialismo o el comunismo, éstos no deben ser situados en la historia de la economía sino en una historia más amplia: la del pensamiento político.

En el caso del *Manifiesto*, esto significa empezar en el mismo lugar a partir del cual comenzaron sus autores: a partir de las preguntas sobre el comunismo tal y como se planteaban a principios de la década de 1840. ¿Era el comunismo una inferencia justificada de la teología cristiana, la

verdadera base de una república o la forma sexual definitiva para la especie humana? «¿Cuál era la diferencia entre socialismo y comunismo?» «Abogaba el comunismo por la igualdad absoluta o por la distribución según las necesidades?» «¿Cómo podían la fiscalidad progresiva, la abolición de la herencia, la igualación de los salarios o la apropiación comunitaria de la tierra conducir a una sociedad sin Estado?» «¿Cómo se podían definir las necesidades humanas fuera o más allá de lo que el mercado reconocía como consumo o demanda?» «¿Con qué se sustituiría finalmente la libertad de la propiedad privada?» «¿Con la vida colectiva y la comunidad de bienes?» «¿Con la propiedad colectiva, la igualdad de posesión o alguna forma de "comunidad negativa" que quedara del periodo anterior al establecimiento de la ley, la propiedad privada y el Estado?» Estas eran las preguntas que se hacían en torno del comunismo en la década de 1840, preguntas a las cuales el *Manifiesto* dio una respuesta provocativa pero muy convincente.

EL "FANTASMA DEL COMUNISMO"

En la frase que abre el *Manifiesto*, Marx escribió una gran verdad al afirmar que "un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". En Europa central esta imagen casi se había convertido en un lugar común a finales de la década de 1840. Por ejemplo, en el artículo "comunismo" escrito para el "Suplemento" de 1840 a la famosa enciclopedia liberal de la Alemania anterior a 1848, *Staats-Lexikon* de Rostock y Welcker, el economista político Wilhelm Schulz escribía que "durante algunos años la conversación en Alemania ha versado sobre comunismo. Se ha convertido ya en un amenazador espectro que algunos temen y otros utilizan para meter miedo".¹¹ Tal encumbramiento del comunismo había sido sorprendentemente rápido. En la primera edición del *Staats-Lexikon* de 1834 ni aparecía el vocablo "comunismo" ni el fenómeno merecía mención alguna.

El uso de la palabra "comunismo" se generalizó en Francia a principios de la década de 1840 para referirse a una corriente ultraradical del movimiento republicano que había reaparecido durante la Revolución de julio de 1830. Los "comunistas" se distinguían por la importancia que daban a la igualdad y por su identificación con la radical etapa jacobina de la primera Revolución Francesa. Incluso las diferencias existentes entre

ellos reproducían las de la Revolución entre los seguidores de Robespierre, de Hubert y especialmente del "Coraco" Babeuf, quien en 1796 había intentado organizar un levantamiento contra el Directorio y gobierno francés que siguió a la caída de Robespierre. De ahí la misma identificación entre "comunismo" y "babouvismo". La evocación de este episodio se debió a un veterano conspirador revolucionario y superviviente del *complot*, Philippe Buonarroti, cuyo relato, *La conspiración por la igualdad de Babeuf*, apareció en Bruselas en 1828. Según su versión de los hechos, los conspiradores que se llamaban a sí mismos "los cuatros" pensaban que la soberanía popular y la república sólo se podía o podía estar a buen recaudo mientras siguiera existiendo desigualdad. Por consiguiente había que acabar con el gobierno corrupto de Termidor y sustituirlo por una "dictadura" de emergencia de "hombres sabios", semejante al Comité de Salvación Pública que había organizado el Terror dos años antes. Tal institución expropiaría a los ricos, cambiaría posesión de la tierra y establecería una comunidad de bienes antes de devolver el poder al pueblo constituido en república igualitaria y democrática.

La doctrina reapareció en los sociedades republicanas radicales formadas a raíz de la Revolución de julio de 1830. Los defensores de la república igualitaria, especialmente los miembros de la *Société des Droits de l'Homme* (Sociedad de los Derechos del Hombre), consideraban que el monarca parlamentario, el sufragio censitario y el liberalismo económico del nuevo "rey ciudadano", Luis Felipe, representaban una "tracción". Los repetidos comatos de manifestación de miembros de sociedades situadas principalmente en París, compuestas por estudiantes y artesanos descontentos, desataron la respuesta gubernamental cada vez más repressiva, de manera que en 1835 no solo estaban fuera de la ley las sociedades republicanas sino que también fueron prohibidas todas aquellas que defendían la república.⁴¹

Enfrentada a estas medidas de excepción, una parte de la oposición republicana pasó a la clandestinidad. Se constituyeron sociedades secretas, tales como la *Société des Nations* (Sociedad de las Naciones) que realizó en 1834 un chapucero comato de levantamiento encabezado por Armand Barbès y Auguste Blanqui. Otros republicanos radicales, especialmente Etienne Cabet, optaron por la legalidad y a finales de la década de 1830 propusieron el "comunismo" como sustituto ostensiblemente pacífico y político de la idea prohibida de república igualitaria.

Admirador de Robespierre, Cabet estaba escandalizado ante la desidia del régimen de julio por mejorar la situación de las masses. En su exilio de Londres entre 1814 y 1819, además de acudir bajo el pseudónimo de *Utopia de Moro*, Cabet se inclinó hacia el "comunismo", describiéndolo en 1814 en su *Voyage pour l'Europe*, una laboriosa imitación de la obra maestra de M... Pero más importante en la formación de su gran plan posterior fue el contacto que tuvo con Robert Owen. Como Owen, Cabet creía en la reforma del carácter a través de costumbre, en el cambio pacífico a través de la creación de comunidades experimentales y en una alianza con la clase media ilustrada. A su regreso a Francia en 1819, empezó una amplia campaña a favor del sufragio universal. A este, siguió la segunda elección de un *dictador* que iniciaría una transición de cincuenta años hacia el comunismo.

Puede ser que Cabet Britania también haya influido en la construcción de su marquetarismo comunista. Porque mientras Bismarck trataba de acabar con la asustada espartana y la simple vida agitaria exigida por los escritores del siglo XVIII, Rousseau, Malthus y Mollay, la forma de Cabet era opulenta y actual. Poseía una amplitud de ferocidades, exaltación y moralidad de última generación, unites francesas modernas y una fuente de energía incluso más productiva que el vapor.

Con todo, las interpretaciones rivales de comunismo convergían en su aceptación de que lo necesario era mantener a raya el *egoísmo* del individualismo. Poco después del establecimiento de la *Republique*, se quemarían todos los "libros dañinos". Luego, ante la demostración participativa caritativa reemplazada el "gobierno de los hombres" por la "administración de las cosas", se seguiría teniendo cuidado de proteger a los *hombres* de las ideas devoradas. De la misma manera que hablar contra la *ignorancia* sería delito punible en la república de los "iguales", en la *Republique* todo el arte y la literatura estarían sujetos a la aprobación comunista. La educación en las escuelas infantiles sería complementada con recitativos colectivos y grandes exhibiciones deportivas, al tiempo que los *artistas* de las masas se encargarían de mantener la moral de los trabajadores industriales.⁶

El "comunismo" comenzó a ser objeto de atención pública en 1840. Los opositores al gradualismo de Cabet, los "violentos" Dezaun y Péllet, decidieron adelantarse a la inminente campaña de banquetes por la reforma electoral y convocar "el primer banquete comunista", celebrado

en Belleville y al que asistieron mil doscientas personas.⁴⁶ Algunos relacionaron este banquete con la oleada de huelgas que azotó París pocas semanas más tarde. Como colofón, a finales del año, un trabajador comunista Darmes, miembro de una sociedad secreta, intentó asesinar al rey.

Si esta era la realidad del "comunismo" en 1840, entonces resulta difícil dar cuenta de las oscuras e imponentes dimensiones del "fantasma del comunismo" cuando este comenzó a desplazarse por tierras germánicas, parlantes en lo que quedaba de década. Pero la adopción de este vocablo en 1840 era solo una muestra de los cambios experimentados en la cosmovisión política en concreto de la apartición, según percibieron los contemporáneos, de una superposición entre la vieja obsesión por la igualdad del republicanismo radical y el nuevo interés, predominantemente socialista, por la "asociación" como solución a la cuestión del "trabajo".

Antes de que terminara la década de 1840, no era gran cosa lo que compartían ambas posiciones. El comunismo era político. Representaba el resurgimiento de la tradición republicana revolucionaria, una ampliación de la causa de la igualdad que pasaba de la destrucción del privilegio a un asalto generalizado contra la propiedad privada. Por el contrario, el socialismo —un grupo de doctrinas inspiradas en Saint-Simon y Fourier— era contrario a la revolución, indiferente a las formas políticas, ilusos con respecto a la igualdad y más interesado en la Iglesia que en el Estado. A largo plazo abogaba por el advenimiento de la armonía propiciada por una nueva ciencia social, y en el interim por la "asociación" o la "cooperación" como soluciones al "antagonismo" provocado por la competencia y el "egoísmo" de la vida social y de la economía.

En 1840 aparecieron dos libros que dieron forma, de dos maneras completamente diferentes, a este nuevo escenario político. *La organización del trabajo*, de Louis Blanc, y *¿Qué es la propiedad?* de P. J. Proudhon. El libro de Blanc pretendía combinar socialismo con republicanismo. Se centraba en la "cuestión del trabajo": un "sistema exterminador" de competencia acompañado por salarios decrecientes, la disolución de la familia y el declive moral, su causa, el dominio burgués, la hegemonía inglesa y la perversidad del egoísmo, su remedio, asociaciones de trabajadores bajo la tutela de un Estado repúblicano. También Proudhon planteaba un tipo de socialismo, y entre sus propuestas prácticas se incluía

una forma no estatal de "asociación". Con todo, por lo que respecta a su principal objetivo a atacar, parecía más cercano a las comunas. Porque a pesar de su tajante oposición al asectismo y autoritarismo de las tribunas, las se sentía como ellos que "se se quiere disfrutar de igualdad política, hay que abolir la propiedad". Fue así como con la opinión pública se fue mezclando gradualmente a socialismo, comunismo y descontento abstracto.

En las reacciones alemanas contra el "comunismo" esta nueva y difícil conjugación entre posiciones distintas o opuestas respecto de la cuestión liberal no resultaba problemática. Al mismo tiempo, sin embargo, mientras se asociaba comunismo con "la lucha por la igualdad", se lo fue desvinculando más o menos de sus raíces republicanas, reconfigurándolo como parte de la "cuestión social" e identificándolo con una fuerza primordial y extrapolítica, "el proletariado". Así, en mayo de 1841 el conservador *Berliner Staats Zeitung*, Diario Nacional Prusiano, relaciona el comunismo con "la miseria industrial de la sociedad moderna" y define su ideal como "el grito angustioso de una clase infeliz y fanatizada", al mismo tiempo que el poeta exiliado Heinrich Heine informaba desde París que los comunistas poseían un lenguaje simple y universal, comprensible para todos, cuyos elementos básicos eran "hambre", "envidia" y "muerte".

La publicación en 1842 del sólido y erudito estudio de Lorenz von Stein, *Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea*, reflejó en gran medida esta compleja cadena de asociaciones. Una vez más el "proletariado" adquiría un papel central. En el relato de Stein, el socialismo y comunismo se incluían en la misma clasificación: eran respuestas al surgimiento del "proletariado" en la Revolución Francesa y a su total alienación como clase. El socialismo era la respuesta científica al problema del trabajo que terminaría con la coexistencia entre sociedad y Estado. El "comunismo" era su contrapartida instintiva y destructiva: escarnida en un proletariado en su ignorancia y falta de propiedad lo impulsaban a llevar a cabo una definitiva redistribución irrealizable, incapaz de escapar al círculo vicioso en el que se encontraba atrapado.

En la Alemania de la década de 1840, la palabra "proletariado" no se asociaba con el mundo de la industria moderna, sino con la miseria más abyecta: el pauperismo y el crimen. En el habla moderna, el proletariado era una "intraclase". Tal y como lo definió Marx por primera

vez en 1841, no eran "los pobres nacidos naturalmente sino los empobrecidos artificialmente". Las masas resultantes de la *división del trabajo* de la sociedad.¹⁷ A pesar de los polos de desarrollo industrial, el crecimiento de la población total entre 1815 y 1848 había sobrepasado con mucho las oportunidades de empleo, una situación que en la década de 1840 había alcanzado dimensiones crónicas. Era una sociedad en disolución, en el sentido de que las viejas estructuras de la sociedad basada en la propiedad rural estaban desafiadas por la realidad económica en las ciudades y en el campo.¹⁸

Los cuartos de la población alemana era campesina, y bien sea este porcentaje la mitad eran jornaleros sin tierra y otros pobres semipermanentes. En Prusia, el caso del río Elba, los terratenientes onerosos de la ciudad quemaron las tierras habían provocado el crecimiento de los sin tierra. En el este, una multitud de campesinos pobres dependían de la cosecha con un nivel muy bajo de una de sus tierras, a menudo sólo una, para llegar a fin de mes. Sin embargo, los mercados locales y externos de productos de linio se habían reducido drásticamente ante la competencia laboral inglesa de algodón y lino. En el suroeste de Alemania la creciente substitución de la agricultura campesana y la dependencia de la cosecha provocaron una situación de extrema gravedad, casi semejante a la de Irlanda antes de la hambruna de 1840.

El sustento de los artesanos, en especial de aquellos que trabajaban en el saturado negocio del vestido, los machos, era tan precario como el de sus indigentes hijos. Durante la primera mitad del siglo XIX su número había crecido rápidamente, un crecimiento provocado según los críticos por la falta de regulación de las restricciones gremiales. Por lo tanto, cada vez eran más los pequeños maestros y aprendices que se veían obligados a migrar en busca de trabajo, incluso fuera del país. A finales de la década de 1840 se estima que cerca de veinte mil reanidando en París, diez mil en Londres y algunos miles más en otras ciudades desde Viena y Zúrich hasta Bruselas y Nueva York.

La vida en las ciudades alemanas no era mejor que en el campo. En ciudades como Colonia entre el veinte y el treinta por ciento de la población vivía de la beneficencia. El pauperismo se había multiplicado por diez con el crimen. En este ambiente, el crimen era frecuente y sus pobres era "la clase peligrosa". Las estadísticas sugieren que la criminalidad se disparó en períodos de crisis tales como 1840-1841 y

1817-1817 "No había nada irracional, por lo tanto, en el interés de los contemporáneos por el crimen y el nudo de vida, un interés que se reflejó en las novelas de ficción desde *Oliver Twist* de Dickens hasta *Madame Bovary* de Eugène Sue. Durante los pocos años, la crisis agraria y la depresión industrial de 1811-1812, Ernest Dimmock estima que el 25% de la población de Berlín estaba constituido por vagabundos, criminales y prostitutas.¹⁷

El período anterior a 1818 se había asumido que el crimen era una expresión de la necesidad y del odio hacia los ricos, un sentimiento común por todo "el proletariado" no solo por los polares y los desechos de estacionalidad sino también por los otros indios. La miseria de la redacción minuscule pública en esta cultura se reflejó una vez más la preocupación por el crecimiento de la fuerza de trabajo al margen de las categorías y expectativas de la sociedad propietaria. Según R. L. Smith en *Middle Ages* (1814) para los obreros labo-... de los propietarios, no había la posibilidad de convertirse en maestros, su existencia siempre dependiente de la magnitud que pertenecía a otros. El proletariado, por lo tanto, estaba condenado a seguir siendo "un siervo en el mundo" como "Existe la serpiente". El mismo grupo que no temía nada que fuera la "ninguna habilidad que aprender, ninguna razón para el futuro" sin embargo, ninguna esperanza de eludir el vagabundeo, un grupo "condenado para siempre a una pesada vida". Cuando los hechos de su vida "Los proletarios, de acuerdo con sus condiciones, incluso en el término en 1814, con "una vida tan miserable y sufridora" se sigue "agotada" y sin "ninguna alivio" por su posición "compromiso" alguno con el orden establecido".¹⁸

La asociación establecida por Stein en 1812 entre el comunismo y la libertad era por lo tanto alarmante. Ahora bien, según sostenía el comunismo era un hecho exclusivo de la América norteamericana y los comunistas de Francia. No había amenaza alguna para Alemania. No es de extrañar el caso de la "campesin" que en 1810 después produjo el crimen y el comunismo en Zurich del vasto "vagrante" y "vagrante" en Westm... hecho que para en evidencia que el "comunismo" ya se había extendido entre el "proletariado" alemán. En un informe oficial elaborado a partir de documentos económicos hallados en los de Westm... magistrado local y político conservador J. C. Bannister, entre otros, los más oscuras temores sobre la relación entre el

comunismo y las coléricas, destructivas y criminales intenciones del proletariado. Weitling y otros de los que habían huido tras el fallido levantamiento parisiense de 1841 habían traído el "comunismo" a Suiza. Weitling apelaba a una revolución que implantase la comunidad de bienes y la abolición del Estado "puesto que todo Estado, incluso la democracia más generalizada, requiere subordinación" y esta era incompatible con la igualdad.¹ Según Bluntschli, las ideas de Weitling habían tenido escasa incidencia entre los suizos pero habían provocado numerosas conversaciones entre trabajadores y comerciantes alemanes. De acuerdo con Stein, Bluntschli utilizó el material con el fin de relacionar el comunismo con todo lo que siniera a destrucción. De manera que, aunque en la obra publicada de Weitling, *Guarantías de armonía y libertad*, el argumento contra la propiedad privada apelara a la razón, Bluntschli consiguió demostrar a partir de su correspondencia privada que el proceso de cambio que la realización del comunismo exigía acciones "savage" "criminales" y "horrificantes" a manos de los poderes golpeados por la palanca de las grandes ciudades, incluidos el robo, el desorden y el terror.²

Desde que se hizo público el informe de Bluntschli hasta 1848 e incluso después, el pánico al comunismo siguió su imparable avance. Los principales dirigentes, desde Menckensh hasta el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, creían que los comunistas habían caído detrás de todos desde la revuelta en 1844 de los tejedores de Silésia y el movimiento católico alemán hasta el levantamiento campesino de Galizia y la nueva ley de pobres de Inglaterra.³ Detrás de toda exigencia moderada de reforma acechaba la sombra amenazadora de la revolución social, y como describía la imaginativa gótica de un panfleto anónimo de 1848: "en los luminosos relampagos que siguieron al trueno del descontento había el mismo existente se revelaba el pálido espectro del comunismo".⁴

Es evidente que, de la misma manera que Stein exageraba en gran medida el alcance del "comunismo" en Francia, Bluntschli sobredimensionaba modestamente su modesta influencia entre los artesanos itinerantes alemanes. El "comunismo" que surgió en Alemania antes de 1848 permaneció confinado casi por completo a las conversaciones de salón de la juventud burguesa más aventurera.⁵ Lo que realmente subyacía en la excesiva reacción no fue el fenómeno en sí, sino el miedo a que el comunismo diera voz a la miseria y a la colera del "proletariado", y que en algún sentido el comunismo y el proletariado fueran la misma

cosas. La identificación del proletariado con "las clases peligrosas", con un antagonismo predominante contra la propiedad privada, era todo menos universal en aquella época, y que era el comunismo sino la expresión de ese antagonismo.¹ Incluso quienes, como el liberal Wilhelm Schulz, se burlaron del "fantasma" y denunciaron la exageración sistemática de la amenaza comunista y a la prensa reaccionaria, se daban cuenta de la existencia de un "mal real" cuyo síntoma era aquel fantasma. Este según Schulz era la guerra entre ricos y pobres, la creciente desigualdad material y espiritual resultante de la competencia desenfrenada, y el odio, la envidia y la rabia del "proletariado".

En el *Manifiesto comunista* como se verá, se ofrecía una nueva imagen del proletariado desarrollada por Engels a partir de un estudio sobre el cristianismo y la Revolución Industrial en Inglaterra. El proletariado era producto de la industrialización, disciplinado por las labores que le daban empleo y sus costumbres en las que se congregaba. No se lo podía seguir agrupando junto con los pobres miserables y sin raíces de las grandes ciudades, a los que hacíamos mención Wenting. Estos pobres eran ahora un signo en una categoría moral diferente y con diferentes negativas, el "temperamento proletario", un grupo criminal y sin preparación alguna.

Por el *Manifiesto* abandonó solo en parte la imagen anterior de proletariado preductor e indistintamente comunista. Le seguía faltando una patria, la "ley, moralidad y religión" seguían pareciendo "prejuicios de las clases burguesas". Su misión era todavía destructiva. El temor burgués al fantasma del comunismo había sido rechazado, pero su propiedad continuaba bajo amenaza. Los comunistas volvían a insistir en el "deberío forzoso de todas las condiciones sociales existentes", y el proletariado iba a ser el ejecutor que debía cumplir la sentencia. No negaba la vinculación del proletariado con la violencia y los "deseos de latrocinio". Por el contrario, aquella se interpretaba ahora como una progresión dialéctica cuyo estado más elevado sería la revolución proletaria y la consecución de sus fines del comunismo.

Sin embargo, a pesar de sus intentos literarios o literarios, a esta obra le faltaba argumentación, como crítica política. Lo sabía el uno por la cultura. La ingeniosa sustitución del comunismo real por el espectral no solo alarmó a la burguesía sino también a los trabajadores, de manera que una generación más tarde, cuando en Alemania surgió el movimiento socialdemócrata durante las décadas de 1860 y 1870, sus líderes, Ferdinand

asalle y August Babel se guardaron de que no se viera fuera y mantener la palabra comunista.¹⁰

LA ILECCIÓN COMUNISTA

La idea del "fantasma del comunismo" fue producto del temor creciente a los multitudes, a los vagabundos y a la violencia en una década de crisis económicas extremas. Sin embargo, su modesta realidad —un movimiento de pocas mas que un millar de personas que operaba en su totalidad fuera de las fronteras de Alemania— fue un estímulo atributo a una consagrado por Molteneich y sus aliados a la hora de bloquear incluso los movimientos más moderados de reforma en la Confederación Alemana y creó una supuesta vinculación entre el descontento de la clase media y los de los pobres. Si los banquetes se venían a dar en las tuvieron lugar a puerta cerrada, las peticiones populares se produjeron en la calle. No solamente la convergencia de formas de protesta ante la situación económica. Acto de Reforma Inglesa de 1832 o en la campaña de las elecciones parlamentarias y fuera de la Francia de la década de 1840. Hubo años entre 1841 y 1848, 1850-1851, 1854-1855 y 1861-1862, es decir que se desataron las esperanzas nacionalistas, liberales y radicales. En aquellos momentos hubo divisiones a favor de una asamblea nacional de antiguos representantes, de separación entre Iglesia y Estado y del libertad de prensa e incluso entre los radicales a favor de la revolución y el salvaguarda masculino. Pero en estos breves períodos de avance liberal no la esperanza de trascender la era de Welcker, según la cual la multitud era "el elemento más salvaje del buen común" se desvanecía inmediatamente ante el "cruzado contraataque conservador". Ante tal hostigamiento, los líderes de los movimientos de la época se vieron palmamente periodistas o académicos, se vieron condenados al silencio o obligados a callarse. Por eso los escritores radicales Heinrich Heine y Ludwig Büchner se empujaron a París en 1845, y por eso los editores legistas radicales Arnold Ruge y Karl Marx, los siguieron a finales de 1845.

El exilio fuera político o económico, fue el común denominador de las sociedades secretas alemanas que se desarrollaron en el extranjero después de 1848: exiliados políticos, generalmente obligados a conseguir su sustento trabajando como maestros o repetidores, se vieron

empleados junto con los periodistas a trasladarse a las ciudades en busca de empleo. Al trabajar en solitario en París, Londres, Bruselas, Zúrich o Ginebra, a menudo solo con rudimentos de idioma local, era normal que los periodistas se socializaran a través por los eventos sociales, los cursos, las aulas y debates que organizaban las asociaciones culturales en lengua alemana que había. Fluctuada en las ciudades donde los emigrantes se reunían a concentrarse. Fue a como en 1846, Karl Schapper, Joseph Moll y otros cinco miembros fundaron en Londres la Asociación Educativa de los Trabajadores Alemanes, una organización situada en Tottenham Court Road que sobrevivió hasta 1847.

Estas asociaciones también daban prioridad cobertiza a la organización de sociedades secretas. La Asociación Educativa de los Trabajadores, en su programa se situó en el centro de la Asociación de Trabajadores Comunistas, al mismo tiempo como brazo londinense de la Liga. Por lo tanto, la organización que, tras cambiar su nombre por el de Liga Comunista, iba a convertirse a Marx y Engels para que consiguieran su manifiesto en el invierno de 1847.

La Liga de los Justos había sido fundada en París en septiembre de 1847 entre sus objetivos se incluían "la liberación de Alemania del yugo de la vergüenza nacional, la cooperación para liberar a la humanidad y la realización de la república para contentarse la felicidad de los ciudadanos humanos y todos". En su ensayo de 1847, *sobre la historia de la Liga Comunista*, Engels sostiene que la Liga fue un grupo de "de hecho" formado por "los elementos más extremos, principalmente de 'proletarios' de la anterior Liga de los Proletarios, vivientes 'proletarios de hecho' consiguieron que sus miembros eran 'viviendo en exclusión a antepasados'". Sin embargo, los hechos sugieren que los desampliados fueron más políticos y religiosos, por lo tanto, la sociedad secreta original, Liga de los Proletarios de 1844, era una sociedad secreta republicana inspirada en el socialismo, organizando siguiendo una estricta jerarquía. A principios de septiembre de 1847, tras la llegada a París de miembros de una sociedad secreta política Alemana expulsados de Suiza en 1846 por el duque Metternich. Esta organización era más democrática en su estructura y no estaba a favor de la "República Europea" de Roussseau sino de la "Europa de las Repúblicas" de Mazzini.

Durante la década de 1840, algunas sociedades republicanas comenzaron a referirse a cuestiones sociales y a incluir objetivos sociales. Preocuparon gran atención al problema agrario y al peligro de escasez de alimentos.

maquinaciones de la "aristocracia del dinero" podían suponer para una república basada en la igualdad. Sin embargo, esto no significaba progreso alguno hacia el "comunismo", ni es probable que hubiera renacido en eso a no ser por el impacto que en Francia tuvo un renacimiento radicalista cristiano que alcanzó su apogeo entre 1835 y 1844. Este cambio se inspiró en gran medida en las obras de Felicité de Lamennais, en particular en *Palabras de un creyente* (1833) y en *El libro del pueblo* (1838).²⁰ El impacto de esas obras en el continente europeo probablemente solo sea comparable al que Tom Paine tuvo una vez en el mundo de habla inglesa. La más, a diferencia de las obras de Buonarroti o Cabot, Lamennais fue inmediatamente traducido al alemán.²¹

Lamennais anunciaba el advenimiento del paraíso en la Tierra, prometido por Cristo y proclamado en los principios de 1789. El cristianismo significaba justicia y amor al vecino. Con su nómbrante realización, el reino de Satan, que había introducido la pobreza y la miseria en el mundo, argaría a su fin, y en breve todos vivirían como hermanos en libertad e igualdad. Aunque Lamennais escribía sobre el sufrimiento universal, la explotación y el fin del privilegio y del monopolio, el ayo fue más un llamamiento a la renovación moral que a la transformación política. No obstante, en los escritos de sus discípulos alemanes, en especial de Wilhelm Weitling, este llamamiento fue la base de un agresivo argumento a favor del empleo de la fuerza física para establecer el "comunismo" para retornar al principio cristiano de comunidad de bienes. La Biblia era un documento revolucionario; su mensaje era "la esperanza solo está en tu espada".²²

En 1847 se discutió sobre la "comunidad de bienes" en la Liga de los Justos hasta culminar en una resolución que ordenaba a Weitling preparar un informe sobre su factibilidad. El documento resultante, *La humanidad como es y como debería ser*, finalizado en el invierno de 1848-1849, fue adoptado como programa oficial de la Liga y convirtió a Weitling en su representante ideológico doctrinal hasta 1851.

Weitling sostenía que la distribución desigual de trabajo y riqueza en la sociedad era resultado del "sistema monetario". La comunidad de bienes, por consiguiente, no era simplemente un medio para preservar la igualdad en una república democrática, sino la base de un orden social completamente diferente basado en el deber universal de trabajar y consiente en una economía centralizada. "asociaciones familiares" de

alrededor de un nullo de familias cada una y un senado elegido a partir de tales asociaciones familiares. Para desarrollar algunos detalles de su etnomía, Weitling tomó de los escritos del socialista francés Charles Fourier algunos prestamos: el tiempo de trabajo se dividiría en periodos de dos horas y las tareas desagradables serían ejecutadas por un ejército industrial de adolescentes.¹⁶

Pero lo que animaba el sistema de Weitling era algo bien diferente de la idea de "armutia" de Fourier. La pasión que lo articulaba era la igualdad con concesiones limitadas a la libertad, como un más discutido sistema de horas este-cambiables (*commutenden*) mediante el cual se podrían obtener algunos caprichos en especie, por ejemplo viajes o vacaciones, a cambio de horas de trabajo extra.

La postura de Weitling obtuvo el apoyo entusiasta de la Liga, si bien comenzara perder consistencia ante la crítica basca del recién fundado grupo Joven Alemania en Suiza. En respuesta a sus críticos suizos, Weitling escribió su *antimaterialismo*, afirmó la necesidad de una dictadura como medio de transitar hacia la comunidad y, a lo que todavía eran más conflictivos, intentó demostrar que sus argumentos tenían fundamentos cristianos, arrojando que las palabras "comunión" y "comunismo" procedían de idénticas raíces etimológicas.¹⁷ Sus opositores no tardaron en desmontar este último argumento: ante lo cual, en 1842 Weitling dio un giro de 180 grados e intentó desarrollar una teoría puramente secular de comunismo en sus *Lecciones de armonía y libertad*. Ahora, bajo el influjo de Proudhon, Weitling argumentó que el mal se hallaba en la propiedad privada antes que en el sistema monetario y recurrió de nuevo a Fourier para desarrollar una teoría de progreso basada en la inmutabilidad de los deseos humanos. Marx elogió con entusiasmo este libro, pero la obra no tuvo la misma relevancia que la anterior.¹⁸ Desesperado por la débil respuesta de la Liga y sospechando que pudiera deberse a la ausencia de dirigentes cristianos, Weitling intentó reinventar un argumento religioso en una tercera obra escrita con toda premura en 1843, *El evangelio de un pobre pecador*, bien empujado, el encarcelamiento del autor y un retraso en la publicación hicieron que el trabajo apareciera en 1843, demasiado tarde para que influyera realmente en las discusiones que estaba teniendo la Liga.

En Londres y en París, la postura originaria de Weitling continuó predominando hasta 1844. A partir de entonces, las diferentes corrientes de la Liga comenzaron a divergir. En París, bajo el liderazgo del doctor

Everbeck, la Liga del año cada vez más cabenista. En Londres, los líderes Schapper, Bauer y Moll declararon en marzo de 1844 que el comunismo era la realización del cristianismo, si bien ya desde 1841-1842 ya había argumentativo había incorporado los recientemente supuestos racionalistas y racionalistas procedentes de los socialistas.

Dirigidos por Schapper, Los líderes londinenses de la Liga habían rechazado, en un censo de debates celebrados en 1843-1844 los acuerdos comunistas y propuestas por Cabet argumentando que la humanidad todavía no estaba preparada para tales experimentos. Durante los dos años sigue más habiendo de buscar una nueva base para el comunismo.

Wentling llegó a Londres en septiembre de 1844 con el fin de persuadir a la Liga para que se suscribiera su teoría. En una serie de debates que terminaron en cuerpo de texto se consideró la postura de Wentling pero finalmente rechazada. Schapper estaba de acuerdo con Wentling en que el hombre solo necesitaba vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza esto es, sin preocupados por el alma para ser bueno. Pero tal cambio solo podía realizarse gradualmente y a través de "progreso de la civilización" antes que mediante la revolución inmediata y violenta propuesta por Wentling. También se examinaron desde la política defendida por él, si bien en estas y sus propuestas fueron rechazadas por considerarse "necesitando militares".

En este periodo fue igualmente importante el creciente movimiento emprendido por el grupo de Londres para distanciarse del comunismo de base cristiana. Schapper defendió la estricta separación de las cuestiones políticas y religiosas, y en 1846 propuso que la Liga los tratara por separado que tenían los jóvenes Hegelianos sobre la religión. A finales de 1844, en parte bajo la influencia del comunismo, un número cada vez mayor de miembros de la Liga se consideraron. Decididamente, la nueva postura con los debates más parecía más cercana al "humanismo" comunista de Moses Hess. Según la sección sobre religión de "Confesión comunista" de Hess, Dios era la especie humana y la "primordial vida en el amor". Dios parecía haber estado fuera de la humanidad, porque esta había vivido en "estado de separación y antagonismo". Pero con la llegada del comunismo, como habría infierno sobre la tierra, en el momento de ella, antes bien, todo lo que en el cristianismo había sido presentado de forma profética y fantástica vendría a ocurrir en una sociedad verdaderamente humana fundada sobre las leyes eternas del amor y la razón.

Por último, lo que resulta más relevante de las dos montes sostenidas en 1843-1846 es la cuestión, especialmente planteada por Schapper, de que el comunismo debía permitir sobre todo el libre desarrollo de las personas. Como el de Cabet, el comunismo de Weitling buscaba mejorar la humanidad: la igualdad debía seguir a la igualdad de oportunidades, no igualdad para consumir cristianos. El comunismo y la auto-realización iban de la mano. Probablemente el hecho de que el *Manifiesto* hablara de "desarrollo pleno de la que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos" sea resultado de las presuposiciones de Schapper.

Durante el verano de 1846, cuando la fuga se trasladó de París a Londres. En febrero de ese año, Marx y Engels habían creado el Comité de Correspondencia Comunista de Bruselas para organizar finalmente la propaganda. No estaba de acuerdo con Inglaterra, explotaron al calor del período carista *Northern Star* (J. Hailey). Este a su vez les dio a Karl Schapper, perteneciente a la rama laica de la fuga. El contacto inicial entre los dos grupos estuvo rodeado de una gran nebulosa. Marx y Engels pensaban en un comité que la fuga de Londres continuaba dominada por Weitling. Los comunistas creían que el comité de Bruselas estaba compuesto por una ramita de muchos sin tiempo para ocuparse de los trabajos, una tarea divulgada por Weitling, tras su discusión con Marx en Bruselas en marzo de 1846. Sin embargo, una vez establecidos se convirtieron en la hostilidad hacia las posiciones religiosas y esquizofrénicas de Weitling y convirtieron en cumplimiento de la cooperación entre ambos grupos. El apogeo del catiguo y al levantamiento por agitar razones adicionales a tal cooperación. Además, incluso Schapper creía por entonces que la fuga era una necesidad. Tras hacer discursos este respecto en su respuesta a una carta de Marx, Schapper y el comité los días se continuaban.

... nuestra tarea es instruir a la gente y hacer propaganda a favor de la comunidad de bienes, usted quiere formarnos, por consiguiente, nosotros nuestras manos y trabajemos con fuerza combinada por un futuro mejor”.

Al año siguiente, el grado de colaboración entre Londres y Bruselas había aumentado hasta tal punto que Marx y el comité de Bruselas

acordaron unirse en una liga remodelada. Los miembros de la relación fueron fuertes. Sin consultar al comité de Bruselas, los londinenses convocaron una conferencia para clarificar las "relaciones con el papado religioso" y con "la burguesía radical". Por su parte, Marx y Engels hablaban de la Liga de Londres con satisfacción poco ostensiva. La Liga, después de que la Liga enviara a Joseph Moll a negociar con Marx en febrero de 1847, se acordó un plan de reforma. Marx y Moll decidieron que la Liga debería ser una sociedad secreta y que se redactara un nuevo programa. Entre el 2 y el 4 de junio de 1847 se celebró un congreso donde se establecieron nuevos estatutos y se discutió un "catecismo comunista". En este congreso se acordó cambiar el nombre de la Liga que pasó a denominarse Liga de Comunistas, redactar nuevos estatutos y adoptar como nuevo programa el "Borrador de la confesión de fe comunista" de Engels.

La colaboración entre Londres y Bruselas no se basó en ninguna adhesión al "marxismo" como se entendería más tarde. No hay muchas razones y para creer que los londinenses relacionaran el comunismo in concreto, con el obrero industrial en un estado concreto de la producción. Más relevante fue el compromiso común con una "comunidad de propiedad" que debía lograrse mediante un "ataque contra el orden social existente y contra la propiedad privada" combinado con el rechazo hacia el "comunismo de horrores" y hacia las tácticas conspirativas de quienes todavía seguían a Weitling. Los líderes londinenses de la Liga estaban dispuestos a hacer grandes concesiones a Marx y a sus partidarios aunque solo fuera con el fin de hallar nuevas bases para lograr un consenso comparable al que una vez se construyó sobre la obra de Weitling *La humanidad como es y como debería ser*. Desde 1841 la Liga había permanecido dividida en tres grupos apoyados por Weitling, Cabet y Proudhon respectivamente. En 1847 había "colapsado casi por entero". En respuesta a esta "crisis", los londinenses habían "dado pasos para incorporar a la liga a otros elementos del movimiento comunista que hasta entonces habían permanecido fuera". Quizá la nueva concepción del comunismo propuesta por Marx y Engels podría reunir a la Liga.

La descripción del papel de la Liga de los Justos y de la Liga Comunista en la formulación del Manifiesto es importante porque la historiografía tradicional sigue manteniendo la tesis de un enfrentamiento entre la perspectiva científica de Marx y Engels y la primitiva mentalidad de

la Liga, representada por el comunismo artesanal de Westling. Esta concepción no solo ignora los debates que hubo en la Liga después de 1845. También obvia la cuestión todavía más significativa de que, más probablemente, las escasísimas frases dedicadas a la compatibilidad entre comunismo y libertad de desarrollo individual sean contribución de la Liga antes que de Marx y Engels.

LA CONTRIBUCIÓN DE ENGELS

Friedrich Engels fue el intermediario crucial entre Londres y Bruselas en el proceso de elaboración de "nuevo credo comunista". Hijo mayor y potencial heredero de la fábrica textil de su padre, Famen y Engels, comenzó su colaboración de por vida con Marx en París durante el verano de 1844. Ambos fueron miembros activos de los Jóvenes Hegeles, un grupo filosófico radical surgido en Prusia ocho años antes. Sin embargo, desde hacía dos años había desaparecido cualquier atisbo de unidad en aquel movimiento. En su encuentro en París, Engels y Marx habían acordado escribir una obra conjunta, *La sagrada familia*, para exponer su desacuerdo con el resto de los jóvenes Hegeles. Los Engels se había detenido en aquella ciudad de regreso al hogar paterno en Barmen tras dos años de estancia en Manchester, donde había sido representante de la empresa familiar. De vuelta a Barmen, pasó seis meses escribiendo su famosa escudela *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, y posteriormente, en abril de 1845, abandonó Bruselas para reunirse con Marx.

La principal actividad de Engels durante el periodo 1843-1848 fue política y periodística. Viajando como pretexto de investigar y financiado con una precaria pensión de su padre, Engels escribió con profusión en la prensa política y trabajó entre los artesanos y los grupos comunistas alemanes en Bruselas, París y Londres. A diferencia de Marx, que había sido desterrado de París, Engels podía moverse libremente entre esas ciudades y actuar como abogado voluntario de su causa común. Por consiguiente, como emisario del Comité de Correspondencia Comunista de Bruselas, Engels presentó el original del "Bosador de una confesión de fe comunista" en el primer congreso de la recientemente nominada Liga Comunista, celebrado en Londres en junio de 1847. Es casi seguro

que, en su papel de ser unánime aux contribuyó al primer y único número del periódico de la Liga: *Die kommunische Zeitchrift* "el Diario Comunista" — es probable que fueran quien sugiriera el nuevo lema de la Liga: "Los apátridos del mundo: unidos" en lugar de "Todos los hombres son hermanos".

Posteriormente, el 22 de octubre de 1847, en una reunión de la rama parisiense de la Liga, Engels propuso un segundo borrador del credo, denominado "Principios del comunismo" que fue aceptado en documento de un escrito sobre nativo presentado por Moses Hess. En el segundo congreso de la Liga, celebrado en Londres entre el 28 de noviembre y el 8 de diciembre de 1847 y al que asistieron Marx y Engels, se aceptó ese borrador como base para una versión definitiva. El mismo día escribió Marx una semana después, Engels resume brevemente los "Principios" y sugiere que debería que "en ellos se debe narrar, en la cantidad de historia" — abandona a la esta categorización y lo denomina *Manifiesto comunista*. En el mismo congreso, según a Marx: "SÍ, Y A LA VEZ EN NUESTRO FAVOR!"

Tras el congreso, Marx y Engels pasaron algunos días en Londres y después otras diez jornadas juntas en Bruselas antes de que Engels regresara a París. No volvió a Bruselas hasta el 24 de marzo de 1848, cuando es seguro que el manuscrito del *Manifiesto* fue distribuido antes del 1 de febrero. Se hallan citados algunas figuras de las notas preparatorias, un esquema de la versión segunda, probablemente redactado en noviembre de 1847. Por lo tanto, parece probable que Marx escribiera la versión definitiva en enero de 1848.

El orden forma del *Manifiesto* sigue de cerca los "Principios" de Engels. Las tres primeras secciones históricas del *Manifiesto* corresponden a las preguntas 1 a 3 de los "Principios". La sección tercera sobre la revolución comunista, desafiando la cuestión 24 de los "Principios", la sección cuarta sobre comunismo y partidos de la oposición se relaciona con la cuestión 24, también en su contenido el *Manifiesto* se inspira en gran medida en las obras anteriores de ambos pensadores, especialmente en sus escritos como *La ideología alemana* (1845, 1847) en la primera tesis de Marx a la economía política (1844) en su polémica contra Proudhon *Hechos de la filosofía* (1845) en la "Contribución a la crítica de la economía política" de Engels (1844, 1845) y en su *La utopía de socialismo en Inglaterra* (1847) junto con algunos escritos breves elaborados entre 1846 y 1847.

De todos estos escritos, Marx parafrasea o simplemente resalta sentencias o frases útiles.¹¹

En la literatura comunista se presentó a Engels como radical y condiano verídico de Marx, siempre dispuesto a desempeñar un papel secundario frente al hombre de genio. Se consideraba que los escritos de ambos pensadores eran indistinguibles y todo intento por discriminarlos acababa siendo considerado como un acto de hostilidad política. Como respuesta los opositores del comunismo soviético se esforzaron en encontrar puntos de posible divergencia. En tales trabajos, de manera algo forzada, se presentaba a Marx como adepto de un noble y pasional humanismo, al tiempo que todo el determinismo, positivismo y pesimismo que otros autores asociaron con el marxismo ortodoxo recaían en Engels.

La responsabilidad de dedicar poco espacio a los "Amigos" recaía en el *Manifiesto* era principalmente adscrita a Engels. Una gran parte de sus principales temas, la transición de "sociedad feudal" a la "capitalista", el crecimiento del mercado libre y del mercado mundial, la Revolución Industrial y la lucha de las "clases sociales patriarcales" y la criminalidad proletaria, y se podían encontrar en otros documentos, en especial los escritos de Engels sobre Inglaterra, por ende era lógico que todavía no hubiera comenzado a colaborar con Marx.

Hay algo de verdad en esta afirmación, en su conjunto es correcta. Lo realmente curioso es que en la reorganización histórica a favor del "comunismo" desarrollada en el *Manifiesto* era central la noción, apenas desarrollada, de desarrollo social y económico de Inglaterra, por seguir la línea a que Engels ya había colaborado en 1841. Pero, una vez terminado el significado dado ahora a esta historia era completamente diferente.

Friedrich Engels nació en 1820 en Barmen, Westfalia, originalmente perteneciente a Gran Ducado de Berg, aunque en tiempos de Engels había pasado a formar parte del Estado prusiano. Educado en un hogar de fuerte impronta calvinista, Friedrich asistió al Instituto de Elberfeld, al cual se envió a Barmen para aprender el oficio de mercader. Sin embargo, desde la escuela Engels comienza a mostrar una extrema inquietud literaria. A diferencia de Marx, sus primeras ideas políticas estuvieron fuertemente influenciadas por el movimiento nacionalista liberal de la década de 1840. Sus primeros escritos procedían de la nostalgia sentida en Barmen según el orgullo de gran importancia a la leyenda de Sigardo como símbolo de las virtudes cualitativas de

los jóvenes alemanes en su lucha contra la servil Alemania de los príncipes. Mientras hacía contribuciones a la prensa y escribía panfletos bajo el seudónimo de Friedrich Oswald, se sintió atraído por Joven Alemania, un grupo literario de corta vida surgido a raíz de la Revolución de 1830. Su héroe particular fue Ludwig Börne, jucho radical, traductor de Lamenais, que había vivido exiliado en París en tiempos de la revolución. Lo que a Engels le atraía era su radical denuncia epública contra los príncipes y aristócratas alemanes, que se combinaba con una igualmente agria crítica contra las inclinaciones francófilas de nacionalismo alemán.

Engels se dejó seducir por los jóvenes Hegelianos tras leer en Bremen *Vida de Jesús* de David Strauss, a finales de 1831. A partir de entonces abandonó definitivamente la fe cristiana de su niñez, primero a favor de una lectura vagamente panteísta de Hegel y luego, en 1841, tras haber llegado a Berlín para cumplir un año de servicio militar, de "el secreto ateísmo de Hegel" adoptado por el líder de los jóvenes Hegelianos, L. Berlin, Bruno Bauer.¹⁰

El movimiento de los jóvenes Hegelianos tuvo un papel central en el desarrollo de Marx durante sus años en Berlín y Colonia. Pero es poco lo que cabe decir del hegelianismo del joven "Friedrich Oswald". La espectacular de la interpretación futura de Engels no se basó en los círculos berlineses de los jóvenes Hegelianos sino en Inglaterra, donde su padre lo envió entre noviembre de 1842 y agosto de 1844. En Berlín, Engels se mostró impulsivo, intrepido y selectivo. Su carrera militar fue una manera de escapar por algún tiempo de la empresa familiar, una decisión a la que su paterno padre difícilmente podía oponerse. Era también su primera oportunidad de alejarse de su educación provincial y saborear la vida de una gran ciudad liberada del control moral de sus progenitores. Pese a todo, la vida militar en tiempos de paz conllevaba formas propias de tedio. Los jóvenes Hegelianos buscaban diversiones más bohemias, además de la oportunidad de aburrir "las deas del siglo".¹¹

Casualmente en los salones de lectura de Berlín estaba a punto de librarse una importante batalla provocada por tales ideas. Preocupado por la inclinación no cristiana del hegelianismo, el nuevo gobierno prusiano de Federico Guillermo IV había elegido para la cátedra de Hegel en Berlín al viejo filósofo Schelling, con instrucciones de "arrancar de

“las semillas del dragón del hegelianismo”. Engels asistió al primer curso de Schelling, semanas después estaba publicando bajo seudónimo panfletos contra su “filosofía de la revelación”.

Engels no tuvo contacto alguno con la universidad ni ninguna experiencia filosófica. Los desacuerdos entre los Jóvenes Hegelianos parecen haberle afectado muy poco. Hasta que reunió sus fuerzas a las de Marx en París en el verano de 1844, sus artículos periodísticos no demuestran conocimiento alguno de las diferencias entre las ideas de Bauer y las de Feuerbach (véase el apartado “Los Jóvenes Hegelianos”). Simplemente las agrupó bajo la consideración de que eran parte de un ataque común contra el cristianismo, que conduciría a la sustitución de la teología por la antropología. Tampoco en política Engels recibió influencias significativas de Hegel. A diferencia de la mayoría de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, antes de hacerse hegeliano había sido repugnante y democrata revolucionario. Durante su etapa de escuela, todavía creía que se podía mezclar la filosofía de la historia de Hegel con la idea republicana de política de Borne. En 1842, en un poema épico satírico sobre la expulsión de Bauer de su cargo universitario, contó con el hermano menor de Bruno, Edgar, Engels se refirió a sí mismo con el “Orwuld el montañés”.

Radical, de pura cepa.

Ante la guillotina todos los días

haciendo sonar una única y solitaria melodía.

La de una cavatina.

El jacobinismo y el vehementemente rechazado constitucionalismo liberal *post 1848* de Luis Felipe de Francia fueron sus maneras de expresar su gusto alternativo por escandalizar al respetable. Otra fue asumir los excesos ultraradicales de los “Libres”, una camarilla de librepensadores radicales formada para apoyar el aterro del expulsado Bauer. La publicación de estas desenfundadas diatribas irritaba enormemente a Marx en un momento en que, como editor del *Rheinische Zeitung*, estaba intentando constituir un amplio frente de oposición abierta y constitucional a las políticas absolutistas de la monarquía. Es obvio que esto ayuda a explicar por qué el primer encuentro de Engels con Marx en las oficinas del *Periodico de Colonia* fue, según se dice, frío.

«Mas importante fue la relación de Engels con el correspondiente pariente del período: Moses Hess. Este último fue como el abuelado de la empuje. Engels abasteció en su patetismo a favor de una «sociedad socialista» respaldada en el muerque social y los socialistas de los jóvenes Hegelianos y de su movimiento de liberación. Hess, exponente principal de esta posición, era como Engels un egoísta de la fe. Los siguientes tres años su influencia en el desarrollo posterior del comunismo alemán fue crucial y decisiva, sentando, mediante las posiciones tanto de Engels como de Marx, la base para lo tanto que hace el algún comentario sobre el comunismo de Hess.

Como Engels, Hess era un tipo rebelde de la manufacturación, un refinador de ideas de Occidente y un invento como Engels se dejó entre sus dos por el comunismo y el humanismo como sus dos los de la cultura familiar en su caso lo del patetismo. A mediados de la década de 1840 Hess viajó a Francia y en 1845 se estableció en una obra militante radical. *La tribuna sagrada, los hombres por una disciplina de Mencia*, en realidad la primera obra de la filosofía del comunismo con Marx y Engels. Según *La tribuna sagrada*, durante la milicia de la historia, el hombre y la mujer una comunidad de bienes y una igualdad de armonía entre Dios y el hombre, un segundo período, marginado por Cristo, esta armonía se destruyó y comprendió tras la aparición de la guerra y la caída y el principio de la historia. La tercera etapa, sobrellevada por la revolución de la armonía entre Dios y el hombre, y entre los hombres. La primera revolución se anunciaba en la declaración de Spinoza de la unidad entre naturaleza y espíritu. La segunda era el principio de la sociedad social defendido por Rousseau y extendido por la Revolución Francesa y el comunismo de Babeuf.

Hess era un joven Hegeliano, pero en su segundo libro, *La tribuna sagrada*, publicado en 1845, intentó explicar sus ideas en términos hegelianos. No estaba tan interesado en Hegel como en un libro que en 1848 el filósofo se llamaba *Prolegomenos a la historia*, y que se basaba en el hegelianismo en un modo activista y orientado hacia el futuro. Según un conde polaco exiliado durante August Cieszkowski, sostiene que la historia debía ser considerada como un organismo, una unidad de elementos racionalmente desarrollados e independientes gobernada por leyes dialécticas. Sobre esta base era posible construir un sistema como una ciencia que pudiera ser enseñada y aprendida. El mismo Hegel no había

desarrollar sus verdaderos abismos y había mantenido espasmos cadentes que la historia había llegado a su fin. En la interpretación de Cieszkowski, las "Antigüedades" y la Edad Moderna. La historia estaba entrando en una tercera edad de sintesis.

Cieszkowski defendía que Hegel había considerado la actividad humana solo en la forma de pensamientos y había pasado con la esencia de la "contemplación". Si se contemplaba el pensamiento con una idea muy activada de voluntad derivada de Fichte y Hegel mismo, podía ser reformulada como una fuerza del futuro, inventada hacia la acción. La unidad del tercer periodo de la humanidad estaba gobernada por esta unidad de conocimiento y acción que Cieszkowski denominaba "poiesis" —"acción". Ahora que la humanidad podía comprender su propia historia y las leyes de su desarrollo histórico, podía actuar con propósito —"momento" de su existencia. Como el humador de Borges y Seguí del antiguo mundo romano, se creó el testamento Philippe Rimbaud. Cieszkowski de este modo se acercó en el lenguaje del socialismo y de otros cristianos como, orientada hacia el cristianismo de la Francia posterior a 1830.

El libro de Cieszkowski de por una parte inspiración en Heidegger, especialmente en su insistencia en la necesidad de sustituir "la filosofía del espíritu" por la "acción del espíritu" y en la promesa que "la revolución social tendría en la armonía remanente durante la tercera época". Heidegger criticaba a Hegel que el hombre no estaba "abandonado por su esencia" sino más bien completamente de acuerdo consigo mismo "de la misma manera que este acto de reconciliación tampoco podía ser un acto de pensamiento". En la época verdadera, así pues, "los desaparecimientos progresivamente" en todas las esferas de la actividad humana. De manera tal que la reconciliación sobre la que se basaba Hegel no podría realizarse en una sociedad socialista y bajo el pretexto de un nuevo "estado burgués". Le vino a la mente Heidegger los nuevos caminos hacia la autonomía espiritual y hacia la autonomía social han en paralelo.

En *Der Kampf um den Fortschritt*, el progreso humano se acercó a una nueva encarnación en un movimiento de emancipación nacido en tres naciones europeas: Alemania con sus formas característicos. La causa de Alemania, sostenida de la Reforma, era realizar "aberturas espirituales" la de Francia, encajaba en una gran revolución, era el progreso la libertad política. La cuestión de Inglaterra, por entonces en vísperas de la revolución social, como

consecuencia de la creciente contradicción entre "pauperismo" y "estabilidad diferencial" era general igualdad social."

En noviembre de 1842, mes en el que Engels se desplazaba a Inglaterra, literalmente parecía que la profecía de Hess de 1841 iba a cumplirse. Durante el verano, momento cumbre de la agitación cartista y de los disturbios *plug plot* en las alrededores de Manchester, Hess había perecido, como editor extranjero del *Rheinische Zeitung*, la embestida contra la "catastrofe que se avecina". Días después de su llegada a Inglaterra, Engels escribía en las mismas columnas: "Este fue el momento en el que Hess convirtió a Engels al comunismo."

El mismo Engels definió su comunismo como una consecuencia del pesimismo de los jóvenes Hegelianos. Si en un artículo escrito en 1843 afirmó que en 1842 los jóvenes Hegelianos eran "ateos y apocápticos" en otoño de aquel año señaló:

Algunos [miembros] del partido se quejaron de la insuficiencia del cambio político y declararon que su opinión era que una revolución social basada en la propiedad comunitaria era el estado de la humanidad acorde con sus principios abstractos.

Describió asimismo a Hess como "el primer comunista del partido".

Durante su estancia en Inglaterra, Engels continuó su doble vida. De la misma manera que había hecho en Berlín, cuando bajo el seudónimo de Friedrich Oswald se había dedicado a redactar polémicos ataques contra el filósofo Schelling, se puso a escribir en la prensa radical inglesa y alemana, mientras comenzaba a resabar material para su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, el cual apareció en 1845. Hombre de negocios en horas de ociosidad, en su tiempo libre Engels entabló relación con el clérigo radical irlandés Marx Burns, y conoció a algunos líderes socialistas y cartistas de los alrededores de Manchester. Gran parte de recurrente poder de su obra derivó de estos encuentros y de la observación de primera mano que resultó de ellos.

Engels siguió a Hess en su creencia de que en cada una de las tres naciones europeas "una revolución completa de los vínculos basados en la comunidad de propiedad era una necesidad orgánica e inevitable". Los ingleses habían llegado a esta conclusión "prácticamente", los franceses "políticamente" y los alemanes "filosóficamente" razonando

sobre los primeros principios". Durante su estancia, Engels quedó especialmente impresionado ante la perspectiva práctica de las *revistas*. En octubre de 1848 escribió que "en todo lo que tiene que ver con la práctica, en los hechos del presente estado de la sociedad, encontramos que los socialistas ingleses están mucho más adelantados que nosotros." " Por la misma época escribió su "Contribución a la crítica de la economía política". Partiendo de las críticas ocultas a la economía política, Engels fue el primero de los Jóvenes Hegelianos en vincular el movimiento con la crítica de Proudhon a la propiedad privada. En este ensayo se consideraba que las contradicciones de la economía política del *vaivén* de la lógica interna de la misma propiedad privada que, tras su victoria sobre las formas sociales precedentes (el mundo del libre mercado, estaba llevando a Inglaterra a su crisis social definitiva."

En los ensayos que siguieron, Engels insistió en esta crisis y en sus causas históricas. En punto de partida de su diagnóstico resumió ante Thomas Carlyle "el individualismo estaba destruyendo los vínculos sociales." Tras la disolución del sistema feudal, la humanidad ya no se podía "mantener unida por la fuerza, por medios políticos, sino por el interés personal, esto es, por medios sociales." "La abolición de la servidumbre feudal había convertido el "pago en metálico" en la única relación entre seres humanos." Los mercantilistas habían reconocido el antagonismo que subsistía en comprar barato y vender caro. Pero Adam Smith había seguido el comercio como "un vínculo de unión y amistad." "Esta manera hipocrita de abusar de la desigualdad con fines humanitarios" era "el principio del sistema de libre mercado." "Los pequeños monopolios se habían abolido "como frente que agran monopolio hacia la propiedad pública, pero no más libre e unrestrictedamente."

Al "disolver las nacionalidades" el sistema económico liberal había intensificado "hasta el extremo la enemistad entre individuos, la ignominiosa guerra de la incompetencia." "El comercio absorbió la industria y consiguió merced se hizo omnipotente." Con la industrialización, el sistema liberal se había dado el último paso: "la desolación de la tierra." "¿Qué más puede resultar del aislamiento de los intereses, de lo que confirma la base de sistema de libre mercado." El dinero "la vasta abstracción anónima de la propiedad" se ha convertido en el dios del mundo. El hombre ha dejado de ser el amo del hombre y se ha convertido en "esclavo de las cosas." La desintegración de la humanidad en un

amigo de otros aislados que se repiten mutuamente significa en sí misma la destrucción de todo interés cooperativo, nacional e incluso de la humanidad entera y es el único paso necesario hacia la asociación libre y espontánea de los hombres.”

El amor con el cual Engels desarrolla esta imagen libre del de la crisis y sus consecuencias es cristiano: “El orden mundial cristiano... por lo tanto es de otra manera más que así.” El cristianismo en Inglaterra porque “solo Inglaterra tenía una conciencia social... solo aquí los principios se han convertido en leyes universales que pudieran influir en el futuro”. Seguirlo la *Ética de la historia* de Hegel, el orgánico y necesario desarrollo de la historia que en “la vista del mundo contemporáneo” cuyo principio esencial es el individualismo, la “subjetividad abstracta”.¹⁴ Tras la crisis del cristianismo, esta idea había sido eliminada y reemplazada en “el Estado cristiano”. “El interés... subjetivo y egoísta” se había convertido en “principio general” por medio de la “fragmentación universal” y “el dominio de la propiedad”.¹⁵

En la Inglaterra del siglo XVIII, la convulsión social de la Revolución Industrial y la expansión del mercado hacen paisajes de que

la conciencia común de la humanidad se apropió y se apropió y el anhelo a los que había sido servida por el cristianismo, era el mismo paso a la autoconciencia y a la auto liberación de la humanidad.

Engels continuaba en el “inescusable progreso” de la especie humana a lo largo de la historia, “su victoria seguiría sobre la tiranía del individuo”. En 1844 escribió:

El hombre solo tiene que comprenderse [y] organizar el mundo de una manera verdaderamente humana, según las demandas de su propia naturaleza, y habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo.¹⁶

Un año después, Engels modificó algo su posición sobre Inglaterra. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, escrito en el invierno de 1844-1845, el centro ya no era solo la propiedad privada, el individualismo y la disolución social. Ahora se agregaba un contrapeso acentuando el

papel redentor del proletariado, un tema que probablemente derivaba de la lectura sin crítica de Marx en los *Diebstahl Feuerwasser fab books* y *Anales de los obreros*, y de sus discusiones con Marx en París en agosto de 1844.

La historia que aparece en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* deriva de los dos géneros de la época: el "Pensamiento de una descripción de la clase obrera en una de sus importantes ramas de Inglaterra pre-industrial" Engels relataba cómo el "proletariado había arrastrado a estos trabajadores por el camino general de la injusticia social y progresivamente involucrado a toda la clase, cuando antes animales que detestaba su situación de Manchester". Pero la pauperización y la deshumanización eran el preludio esencial de la recuperación de la humanidad a través de la revolución proletaria, que comenzaría con combates a la vez de violencia social y política para acabar con un "sistema organizado de trabajadores, cartismo y revolución social".

Engels siguió el camino de los escritores, pero ahora a nivel político era más crítico. En el verano de 1844, el "desarrollo comercial" que los "modos sociales no se podrían salvar mediante los 'Parques Chateaux'" Sin embargo, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* es una crítica al "rechazo al 'odio de clase'" y por lo tanto, "un componente de progreso [social] en esta disolución del 'viejo orden' se" como consideraba ingenua la ambición de "convertir a la nación en un estado de 'bienestar' que de la noche a la mañana [y] que la gente se retiró a la marcha de su desarrollo político". De hecho, Engels argumenta por un momento a favor de "partidos armados". Esto les permitía "compartir" "la guerra civil" y "evitar la guerra civil sangrienta" de los países contra los "ricos, armas libales".

El supuesto es que hay detrás de la miseria de la clase obrera en sus primeros meses en Inglaterra como en el momento en que esta ha sido la "clase obrera" del desarrollo paralelo de la tecnología y la economía. El "temor a la miseria" del hombre se expresa en la "complejidad" y "sustitución" de sujetos individuales y en la propiedad privada. Si bien los filósofos habían destruido "la abstracción como 'falso'" y "secuencia económica que destruye la propiedad privada" sin "abandonar enteramente la reconciliación del hombre con la naturaleza y consigo mismo". Al poner las virtudes de "hombre como Adam Smith se convirtió en el "liberalismo económico" que había reemplazado el "código

católico" del mercantilismo por la "hipótesis protestante". De la misma manera que era necesario destruir el catolicismo,

era necesario destruir el sistema mercantil con sus monopolios y sus obstáculos al comercio, de manera que las verdaderas consecuencias de la propiedad privada habrían de salir a la luz [y el conflicto de nuestro tiempo podría convertirse en un conflicto llamado universal] porque [...] al igual que la teología debe regresar a la fe ciega o progresar hacia la libre filosofía, el libre comercio debe dar lugar a la restauración de los monopolios por un lado y a la abolición de la propiedad privada por otro [...] Una vez que un punto que se pone en funcionamiento opera por su propia impetu con todas sus consecuencias, les guste o no a los economistas.⁴⁵

Sin embargo, solo Inglaterra estaba destinada a experimentar esta apocalíptica revolución social. En Alemania, Engels seguía esperando el cambio político iniciado por los filósofos. En marzo de 1844 estuvo encantado de comunicar a los lectores del mensajero *Neu-Moral-Welt* "del importantísimo hecho" de que el "doctor Feuerbach se haya declarado comunista" y de que "el comunismo era de hecho solo la *postura* de [...] que teóricamente él había proclamado mucho tiempo antes". Criticó a otros jóvenes Hegelianos por haberse negado a sacar "inferencias prácticas" de sus teorías.⁴⁶ En los discursos que dio junto con Moses Hess durante esta época a "los respetables" de Bremen y Hamburgo, Engels defendió asimismo que la transición al comunismo en Alemania debía ser pacífica. Se dirigió a la audiencia de clase media que se adhirió al comunismo con prudencia. Su situación advierte: estaba siendo minada por la polarización entre ricos y pobres por el impacto de la competencia y por el caos resultante de las crisis comerciales periódicas. Como alternativa a la revolución defendió los beneficios de la planificación y la gradual introducción del sistema comunitario. Mientras tanto, las medidas a tomar incluían educar a los granjeros, reorganización de la ayuda a los pobres y un impuesto a la renta progresivo.⁴⁷

Sobre estas cuestiones, la posición de Engels cambió significativamente después de abril de 1844, cuando se encontró con Marx en Bruselas. Allí trabajaron intensamente en su método y sus ideas compartidas. En

ento *La ideología alemana*. Se trataba de un segundo intento por parte de un Marx de 27 años y un Engels de 24 de aclarar lo que dissonaba en la posición de la de otros jóvenes Hegelianos. Una nueva interpretación de la historia construida a partir de la relación entre lucha de clases, el sistema de propiedad ("relaciones de producción") y el desarrollo del poder productivo humano — las "fuerzas de producción" que data de esta época — que fue esbozado de partida del *Manifiesto*. Esta interpretación había sido desatrocada en su mayor parte por Marx, razón por la cual Engels escribió en que el *Manifiesto* había sido una obra esencialmente de Marx.

Ahora bien, aunque esta nueva interpretación de la historia implicara un evidente cambio de posición, no suponía una renuncia general a las esencias anteriores de ambos pensadores. En particular, los argumentos presentados en primer término en el ensayo de Engels de 1841 sobre esta misma política y recuperados en los escritos de 1844 de Marx, particularmente el estudio de Engels sobre la "historia vieja" antigua y la formación del proletariado, continuaban siendo la base de *Manifiesto*. Y en su versión más descarnada afirmaban que la economía política dependía de la existencia de la propiedad privada, que la propiedad privada se encontraba en un estado de crisis terminal y que el "comunismo", como negación de la propiedad privada era el fin de la historia cada vez más cercano.

Es verdad, por lo tanto, que las descripciones hechas en el *Manifiesto* sobre la transición de la propiedad feudal a la burguesa, el desarrollo del libre mercado, el mercado mundial y la formación del proletariado continuaban siendo las que esbozó Engels en 1844-1845 por primera vez. La gran cambio fue todo el sistema teórico en el que se enmarcaba esta historia.

Perdura una imagen ideológica de la inextinguible crisis y de la transformación mundial. Pero lo que aquella imagen representaba había cambiado. No era ya una representación del declive y de la caída del "orden mundial cristiano". Ahora se trataba del análisis de un proceso revolucionario — sensiblemente secular —. La idea de crisis final había surgido por primera vez en Berlín a partir de las discusiones entre los Jóvenes Hegelianos en torno del final del "orden mundial cristiano" pero sólo como parte de un proceso más amplio. Juntas, la religión y la economía habían significado la alienación del hombre como especie.

La religión había representado la alienación del pensamiento del hombre y la propiedad privada la alienación de su actividad práctica.

Ahora el desarrollo de la "propiedad burguesa" conduciría inevitablemente al "egoísmo", es decir, tan solo al siguiente nivel del desarrollo humano y hacia el movimiento hacia el comunismo causal más auténtico y de más alta destrucción. La "propiedad burguesa" estaba desmoronándose inevitablemente colapsando porque ya no podía asegurar su propia reproducción continuada. A pesar de la creciente riqueza de la sociedad los trabajadores se volvían hambrientos en el pauperismo. Como señalaba el *Manifesto* a partir de un argumento extrínseco, en esta ocasión sobre el lado de las primeras ideas de Marx sobre la revolución de 1844, la burguesía era incapaz de "gobernar" porque era "incapaz para asegurar la existencia a sus esclavos en su esclavitud".

Si por lo tanto, está claro que las principales ideas del *Manifesto* eran una paradoja o contradicción, ¿cómo es posible que algunos razones para distinguir las ideas de sus coautores? La respuesta a esta pregunta es desde luego, afirmativa. El comunismo y la forma previa burocrática se basaron la divergencia en lugares críticos y al punto que se ignoraron los escapes y grandes y debías diferencias tangenciales a comienzos de las ideas del siglo XX. En consecuencia, durante el siglo XX, se produjo inadvertidamente el hecho de que tanto las formaciones del *Manifesto* o escribían dos cuerpos enteros de comunismo muy diferentes. Ellos representaban no anunciaban las batallas del siglo XX, pero se emitían a las distintas nociones de comunismo o socialismo que ambos autores habrían al principio antes de comenzar a trabajar juntos. Por esta razón, razón no solo tienen interés para el anticomunismo. El hecho es que esas diferencias no se hicieron explícitas ni se exploraron ni se resolvieron por el sistema o dar cuenta de la extraña oscuridad, mezcla de la vacuidad de la noción de comunismo albertista a la pesada, profunda, maravilla.

Fogel nunca tuvo una refutación formal en filosofía o economía o del derecho. En sus lecturas fuera del horario de trabajo, ya fuera en Berlín o Bremen o Berlín o Manchester se debía llevar por su entusiasmo y estimulado por su facilidad para los idiomas y por su lectura de la literatura radical y socialista. En consecuencia, estaba y seguía estando mucho más cercano a las optimistas expectativas y creencias de lo que en el *Manifesto* se proclamaba "socialismo crítico utópico". Durante su exilio y

en Inglaterra Engels se sintió interesadamente atraído por las encuestas y argumentó a regañadientes sus reticencias.¹⁰ Apenas inadvertidamente en la misma época las acciones por quienes conservaron la adopción de la encuesta por una semana después al parecer por la igualdad del ataque de Fourier contra el comercio y por su heterodoxia sexual.¹¹

Las pruebas de esas encuestas, bien distintas de las de Marx, eran nuevas y sólidas en las interrogantes detectables como el arte de *Abolir* y la versión final de Marx. Solamente esas pruebas demandaron por ejemplo Engels siglos de reproducción del concepto como que sobre las formas posibles haber heredado de los encuestados. En 1843 demandó que la demografía era "una contradicción en sí misma" no "mera" *etc.* Pero incluso en los *Principios del comunismo*, su crítica continuó siendo rencoresca: "La democracia sería completamente inútil para el proletariado si este no se acostara bien de inmediato a tomar otras medidas como la expropiación de la propiedad privada."¹² El *Manifiesto* habla más persuasivamente de la necesidad de "ganar la batalla para la democracia".

En sus *Principios*, Engels alababa directamente por el comunismo argumentando que destruye la propiedad privada y cubre a los niños en comunidad. En este sentido destruye:

los fundamentos genéricos del hasta hoy existente instrumento, la dependencia de la propiedad privada de la mujer respecto de marido y de los niños respecto de los padres.¹³

En el *Manifiesto* desaparecía el argumento sobre la abolición de la dependencia de la mujer respecto del marido.

Pero quizá el punto de divergencia más obvio tenga que ver con el estatus de las comunidades socialistas. En las encuestas de Engels había una defensa resurgente de esas comunidades, antes y después de que hubiera dejado en sus fuerzas a las de Marx. En *La utopía* — una matizada propuesta encuestada de construir ciudades de "ciudadanos" — escribió a tres mil personas en las que se cultivaría agricultura e industria. En un discurso comunista en 1843 en Filadelfia defendió los "grandes palacios comunistas" en forma de plaza para alojar tales asentamientos. En ese mismo año escribió un ensayo extraordinariamente optimista sobre el éxito de las comunidades socialistas en los Estados Unidos,

tomando sus datos casi por entero de la prensa owerista. Finalmente en el penúltimo borrador del *Manifesto*, en el otoño de 1847, propuso una vez más:

la construcción de grandes palacios en los Estados más cuales como residencias comunes para comunidades de ciudadanos ocupados así en la industria como en la agricultura y combinando los ventajas de la vida urbana y la rural sin la desventajosa parcialidad de cada una de ellas.¹⁰⁷

No queda rastro de esta propuesta en la versión definitiva del *Manifesto* de la misma manera que en ninguno de los escritos de Marx de entre 1841 y 1848 se hizo ninguna referencia a las comunidades socialistas. Qué diferente habría sido el "comunismo" si se hubiera mantenido esa propuesta!

En parte, la razón de esta divergencia está en los dos tipos de socialismo con los que se habían topado antes de comenzar a trabajar juntos. A diferencia de Engels, el primer comunismo del socialismo que tuvo Marx fue el de Saint-Simon y los saint-simonianos y hay que recurrir a sus discusiones de adolescencia a principios de la década de 1840 con su vecino y futuro amigo Ludwig Westphalen. Saint-Simon enseñó mejor que las comunidades socialistas y, aparte de la breve efervescencia y desventurada comunas del "padre" Filadelfo en Montbismont en 1841, era un equivalente saint-simoniano al del "falanstero" de Fourier y de la "villa de cooperación" de Owen.¹⁰⁸

Por esta divergencia fue algo mucho más grave que un simple accidente de biografía personal. Porque en los escritos de Marx la ausencia de un modelo de comunidad socialista como prueba experimental de las afirmaciones socialistas sobre la naturaleza humana como parte de un conjunto bastante diferente de supuestos históricamente fundamentados sobre la inminencia histórica del comunismo en todo el mundo. Este comunismo más vasto no requeriría ningún entramado estatal ni comunal ni parafiscal para mantenerse. No les debía nada a los igualitaristas comunistas y más por a Engels o a los socialistas utópicos. Por el contrario, intentaba definir el advenimiento de una sociedad nueva que trascendiera la propiedad privada a partir de la historia de la propiedad misma.

LA CONTRIBUCIÓN DE MARX PROLOGO

¿Cuál fue entonces la contribución de Marx? La comparación entre los *Principios del comunismo* de Engels y la versión definitiva del *Manifiesto* nos da inmediatamente una idea de algunos rasgos de la especificidad del comunismo de Marx.¹⁰⁰

En primer lugar, Marx introdujo un poderoso e inequivoco tributo a los logros materiales de la "burguesía":

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas.

Esta transformación ya no era puramente tecnológica. Era también cultural. "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas [...] quedan rompiéndose o estamental y estancado se estuma toda la sociedad es pulverizada." Marx no solo destacó estos cambios, sino que exhortó la "bienvenida": "los hombres al fin, se ven forzados a considerar seriamente sus condiciones de existencia y sus relaciones reciprocas".

Había también otros cambios. Marx se deshizo de los residuales escrupulosos y evasivos de Schapper, o quizás incluso de Engels, sobre la violencia del levantamiento revolucionario. Los objetivos comunistas, según el *Manifiesto*, "solo pueden ser alcanzados derrocando violentamente todo el orden social existente". En este mismo sentido, según el *Manifiesto* según los *Principios*, a "derrocar el comunismo con la abolición de la propiedad privada" — tarea de los comunistas era siempre discutir "a cuestión de la propiedad" — esta depde estar implícitamente asociada a la "comunidad de bienes": los "palacios de industria", la "asociación social" o el "asociismo universal".¹⁰¹ En cualquier caso, en su conjunto la interpretación del comunismo era mucho menos explícita que la de los *Principios*, en un aspecto era más clara. Los *Principios* describían poronomizadamente el fin de las clases, de la división del trabajo, — caso de antagonismo entre campo y ciudad — sin embargo nada decían sobre el Estado o sobre su sucesor putativo, "la asociación general de todos los miembros de la sociedad". Respecto de esto el

Marghera advertía una buena predicción: "el poder político perderá su carácter político".

Se podría intentar explicar algunas de estas ambigüedades, en especial, que la caracterización de la burguesía se parte de las subyacentes diferencias de carácter y temperamento de ambos pensadores. Engels era más abstracto, más griego, más satisfecho con la vida intelectual de los burgueses y con algunas mujeres atractivas, un elegante y modesto periodista y un empresario capaz, aunque su persona brillara como en la revolución de 1848. Marx, por su parte, era más desconfiado, más susceptible, más apaz de conseguirse su vida intelectual y mucho más humilde, menos de talentos, luego le faltaba el convencimiento al cristianismo en el momento en que el Estado prusiano comenzó a replantarse la emancipación. En consecuencia, un haber amoratado de breves y casado con una mujer de su estatus, se sentía culpable de los que entonces fundamos incluso cuando no podía mantenerlos. Los que entonces temían mucho, original en sus convicciones, por algunos de sus mayores y contemporáneos. Entre ellos, Feuerbach y Heinrich Heine y Engels, pero definitivamente Marx, más riguroso y más exigente a la hora de seguir su lógica una vez que se apropiaba de ellas.

Es cierto que esas diferencias son importantes, sin embargo, es difícil establecer un parámetro su grado de relevancia con la fundamentación de lo que tan propio del comunismo de Marx, son esas mismas contradicciones de la procedencia de sus ideas y se intentó en su momento, y se intentó, frecuentemente que las posturas derivadas de la especulación psicológica resulten infundadas, que también siendo así que el socialista utópico francés Charles Fourier describió como "la quinta rueda del carro", una escuela que cada aporta a una explicación a la que se ha llegado con más fundamento por otras vías. Es posible salvar estas dudas cuando se presta más atención a la historia de las ideas, distinguiendo con mayor nitidez entre aquellas proposiciones o expresiones específicas de un autor particular y las que derivan de un género compartido o de una escuela, de manera que, en el caso de Marx, cualquier cosa que sea o que ocupen sus preocupaciones personales en el momento de su vida y admiración por la burguesía, como un tratamiento sarcónico, hecho sobre ella en el *Manifesto*, por sí mismas no pueden dar cuenta de las peculiaridades de su comunismo. Estas solo pueden ser identificadas si previamente se establece el origen de partida de Marx, o que después rastrear su formación intelectual.

esta cuestión no solo es elemental sino crucial. A diferencia de Ludwig Marx, recibió durante su infancia entre 1841 y 1847 una educación universitaria estructurada —principalmente en Bonn y luego en Berlín— en ese entonces Berlín era probablemente la universidad más importante del mundo, especialmente en derecho y filosofía, las disciplinas que más interesaban a Marx. Originalmente destinado a estudiar derecho, el joven Marx asistió a las clases del gran paladín conservador de la Escuela Histórica Alemana de Derecho, Karl von Savigny, así como a las de su adversario, el hegeliano Edward Gans. Marx se formó seriamente en derecho, e incluso antes de licenciarse luego escribió un manuscrito de trescientas páginas sobre filosofía del derecho para luego abandonar el proyecto. Estos estudios daban a proporcionalmente una base indispensable para su obra posterior sobre el desarrollo de las relaciones de propiedad.

LOS JOVIALES HEGELIANOS

1841 Y LA REVOLUCIÓN

Desde su niñez, Marx se sintió atraído mucho más por la teoría que por la práctica de derecho que por la práctica de este. No es de sorprender por tanto que en el otoño de 1847 sus verdaderos intereses se centraron en la filosofía —especialmente la de Hegel— que había surgido como consecuencia a la crisis padecida en febrero de 1847. No es difícil imaginar el entusiasmo que este personaje despertó en un estudiante ardiente e intelectualmente inquieto de la década de 1840, como Marx expresó su pasión —comprometidamente apasionado— hacia el “idealismo de Kant y Fichte, Hegel a la búsqueda de la idea como realidad misma”.¹⁷

Se negaron a aceptar la aceptación de algunas afirmaciones e implicaciones, sobre la disposición a tomarse en serio las posturas de Hegel, como no creían en ellas. El mismo Hegel en *Filosofía del derecho*, su teoría sobre el Estado moderno, había combatido el comunismo en términos inequívocos. La propiedad era el fundamento del cual adquiría existencia la “comunidad” de manera que debía poseer la totalidad “determinada” Hegel llamó a este “sujeto” o doctrina de la necesidad de *propiedad privada*. Pensaba que la era de “una hermandad piadosa y amorosa, e incluso competitiva, de hombres con *propiedad común*” y

con la prohibición del principio de propiedad privada" no o se le podía ocurrir a "esa disposición que juzga tras la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho". Por lo tanto, ¿por qué debería un seguidor serio de Hegel —formado filosóficamente— llegar a defender la causa comunista?

La respuesta inmediata es que, después de las revoluciones de 1848, una vez que Francia le dio paladinamente la espalda al prolongado periodo de reformas liberales que se le impusieron tras ser derrotada por Napoleón en 1804, resultaba cada vez más difícil ser hegeliano.

Al igual que las reformas prusianas, la filosofía de Hegel había sido producto de los años turbulentos entre 1789 y 1804: años de la Revolución Francesa, de guerra mundial, de la abolición napoleónica del Sacro Imperio Romano, de la transformación de Europa central y, finalmente, del establecimiento en el Congreso de Viena de un sistema de Estados europeos completamente nuevo.

La agitación no era solo política. Antes de ser devorada por la guerra y la revolución, la Europa germanoparlante —o al menos sus clases ilustradas— ya había entrado en un periodo de crisis trágica provocada por la nueva filosofía crítica de Kant y por la rehabilitación de la doctrina "ateista" y "panteísta" de Spinoza. La caída del *ancien régime* en Francia a la que siguió el colapso en Europa de numerosas formas de autoridad del pasado, tanto espiritual como temporal, se había sumado al temer a la inminencia del "individual", un término acuñado en la década de 1780 para describir la crisis de fe. La idea de Hegel de "espíritu absoluto" y de la historia mundial como progreso de la razón y la libertad, su famosa distinción de la identidad entre razón y realidad encarnada en su idea de Estado moderno y su insistencia en que la religión y la filosofía solo diferían formalmente, fueron su respuesta a esta crisis política.

El punto central de la crítica conservadora a la Revolución Francesa, a partir de *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke de 1790 (obra rápidamente traducida a alemán), había sido su desprecio de los revolucionarios como fanáticos defensores de una razón incorporeada a los hechos de la historia y a la experiencia. Al overstar la razón en la historia, Hegel había logrado hacerse un lugar en la batalla entre racionalistas y tradicionales. Suscribía la crítica contra la abstracción de la idea de razón defendida por los jacobinos franceses y los seguidores de Kant, según la cual la razón se situaba fuera del espacio y el tiempo.

Sin embargo, dio la vuelta a este ataque conservador argumentando que la razón era un producto histórico: mismo por el cual la revolución, lejos de ser un acontecimiento arbitrario, era el resultado de toda la historia precedente.

Era verdad, según pensaba Hegel, que ninguna ciencia o institución sobrevivirían a menos que estuvieran justificadas por la razón. Sin embargo, no creía que tal idea hubiera sido una invención de la Revolución Francesa. Desde Lutero, este supuesto había estado implícito en el cristianismo protestante, de la misma manera que ahora formaba parte de los fundamentos del Estado moderno.⁹ Solo porque el Estado se fundamentaba en la razón y en la libertad podía ser reconocido como una comunidad legal y política: un nosotros, en el que el individuo podía desear conscientemente que la voluntad común fuera la suya propia. Tal principio respaldaba la libertad de opinión, la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado, así como la eliminación de los remanentes del feudalismo, la desigualdad civil y el privilegio aristocrático.

Pero Hegel también estaba de acuerdo con aque los críticos, como Hamann, contrarios al carácter abstracto de la razón tal y como había sido desarrollada por Kant.¹⁰ La razón no podía ser tratada como si existiera más allá de las fuerzas del tiempo y del espacio, más allá de sus leyes. La razón tenía una historia: estaba encarnada en el lenguaje y en la cultura. Los lenguajes y las culturas cambiaban con el tiempo y diferían en el espacio. De modo que la razón no debía ser considerada un criterio formal de juicio, o un mero "debera" sino más bien algo encarnado en una forma más o menos desarrollada en el espíritu de un pueblo o espíritu. Por esta razón Hegel consideraba que el futuro de la libertad estaba más seguro en las áreas protestantes alemanas del norte de Europa que lo que había estado en la Francia católica y jacobina.¹¹

De su carácter necesariamente tangible también se deducía que la razón era parte de la naturaleza. Una de las razones de la crisis de conciencia provocada por Kant en la década de 1780 había sido la imposibilidad de vincular una noción inmaterial de libertad con una imagen completamente determinista de la naturaleza, incluido el hombre mismo, en tanto ser natural. Siguiendo el ejemplo de su amigo Schelling, Hegel había abandonado su idea "metáfica" de naturaleza y había adoptado una concepción vitalista extraída de los avances recientes en las ciencias

de la vida, la libertad y la existencia toda pertenecían ahora a una sola actividad, a la "actividad" cuya forma era orgánica. Como es natural, razón y sentimiento se conciliaban por lo tanto, idénticos y iguales. El gran rasgo de esta nueva fuerza viva y ligera del sistema era, y era ante todo, como el de "Dios o Naturaleza" (como lo había escrito en 1808 con Spinoza), lo que se había identificado a sí mismo a la exterioridad del todo, como una actividad y un proceso orgánico, dinámico y generado.

El efecto de esta identificación con el todo de la "vida absoluta" era que se abstraía de todas las diferencias específicas y solo se distinguía por sí misma mediante la intuición religiosa o mística. Más tarde, Hegel se sintió insatisfecho con estos constructos metafísicos y por eso se entregó a una obra transparente y sin misterio de la abstracción que podía ser entendida por la filosofía como una construcción más palpable en *sich selbst* ("en forma propia") de la razón. Comprendiendo esas palabras, simplificada y reducida al "pensamiento absoluto" (abstracción) que se podía ver la realidad misma como la actividad de un sujeto exteriormente racional que se exteriorizaba en su contenido como un momento para darse a conocer en la historia humana como tal, se sentía a la altura o espíritu absoluto. Hegel aborrecía por esto mismo, es decir, la verdad cristiana basada de la encarnación y era la traducción especulativa de la doctrina de la Santísima Trinidad.

Aunque la interpretación de Hegel presupone algunos de los logros y puntos de vista de la Revolución Francesa, es cierto que su filosofía había pretendido resolver todos los problemas espirituales. Sus primeros discípulos recordaban la euforia del momento en el que entendieron que el espíritu de la historia era la esencia del espíritu de Dios o que el hombre portaba consigo a la eternidad de Dios y a un mundo interpretado con este sentimiento de felicidad como el cumplimiento de la promesa de redención de la cristiandad. Sin embargo, la filosofía especulativa no precedió ni transformó a la filosofía de la existencia del hombre. Como afirmaba el propio Hegel, el hombre solo podía identificarse con el absoluto en la actividad de pensamiento especulativo.¹⁰

De la misma manera, como la filosofía que Hegel había celebrado antes el fin de la historia como un intento político menos tangible de liberar a la patria por el principio. Si la esencia del hombre era la libertad y esa solo se podía conseguir en el Estado, entonces el fin de

La historia era lograr un Estado con el que se reuniera la libertad. Por libertad, sin embargo, Hegel entendía una forma de saber y no un conjunto de demandas. La libertad era la condición por la que desaparecía el carácter *adventicio* de cualquier ley, es decir, y por la que los individuos llegaban a considerarse como si estuvieran en el "estado natural", la historia como *el* desarrollo de la libertad, por lo tanto, no describía y mucho menos las capacidades de seres limitados y finitos, sino más bien el proceso de realización de estos, es decir, el superarse de estos seres limitados y finitos y el paso a absoluto o infinito.

Entonces, el más sustituto más mundano: la plausibilidad de la adscripción de Hegel dependía de la aceptación de su tesis de que existía un porvenir racional y necesario realizándose en el mundo, que su avance era una necesidad racional y necesaria, sino en principio hipotético. El pensamiento de Hegel estaba en su aspecto cuando fue invitado a Berlín en los años que siguieron a la caída de Napoleón, una época durante la cual los ideales liberales, los valores de la revolución se habían incorporado a las constituciones y sistemas legales de Francia y de los Estados que comenzaron a formarse de la Confederación Alemana. En Alemania tales leyes se habían quedado asegurados gracias a la motivación de la pasión patriótica de los nacionalistas prusianos en el levantamiento de 1807, pero no a la acción de las instituciones legales y políticas racionalmente fundadas, del Estado del mundo. También existía un mensaje político de la *Filosofía del derecho*. Hegel sostenía que el derecho racional debería cambiar el mundo, dado que la racionalidad se estaba consiguiendo en el mundo por el Estado prusiano, lo que se debía a grandes rasgos. Su objetivo era que se produjera una racionalidad del cambio que el Estado prusiano estaba habiendo experimentado.

Desde 1806, la constitución y el panorama político experimentó un cambio significativo. Tras la destrucción de Alemania, la constitución restaurada de Metternich estaba ganando influencia, al tiempo que en Prusia los liberales y la élite se enfrentaban cada vez más a la reacción católica, monárquica y religiosa, y a miembros de la vieja institución en su mayor parte antiguos soldados prusianos alistados tras la humillación del Tratado de Tilsit. Prusia por Napoleón en 1806 se habían comprometido a ser un reino constitucional, pero los fundamentalistas católicos y los conservadores se habían sumado al nacionalismo, fuera este político o religioso. Por lo tanto, a pesar de la promesa hecha por el rey en 1807, el rey no

una asamblea representativa, se desvanecieron todas las esperanzas de que Prusia se convirtiera en una monarquía constitucional.

Hegel y sus partidarios quedaron a la defensiva, siendo la tendencia política retráirse voluntariamente de la escena. En su preámbulo de 1830 a la *Estética del derecho*, con su motto *estatum* de que lo que es racional es real y lo que es real es racional, Hegel se desvinculó de la causa de la reforma. La antigüedad, sin embargo, persistía. Se hema y de cerca al poeta Heinrich Heine, mientras este escuchaba las conferencias de Hegel se quedó perplejo ante la afirmación de que lo "racional" y lo "real" eran dos cosas distintas por lo cual se acercó a Hegel y le pidió que le explicara el significado de tal afirmación. Según Heine, Hegel le respondió satisfecho y dijo con toda tranquilidad: "También se puede expresar así: todo lo que es eterno debe ser" ". Esta fue la interpretación que sus partidarios más liberales hicieron de Hegel. Eduard Gans, por ejemplo, afirmó la soberanía popular y dio la bienvenida a las revoluciones en 1848 por considerarlas un nuevo capítulo de la historia del espíritu del mundo. Sin embargo, el mismo Hegel se volvió más temeroso cuando los cambios políticos acontecidos en el curso de la revolución 1848 y compartió la temerosa reacción oficial de 1849. " En términos generales, el nuevo despertar de espíritu revolucionario en el exterior disminuyó las esperanzas de una mayor liberalización política dirigida por el Estado prusiano. La presión favorable a la reforma vino cada vez más desde el exterior o desde abajo.

La religión, pues, que la política era la arena en la que Hegel parecía más vulnerable. En la década de 1830, su idea de que el "espíritu absoluto" era el núcleo racional de la creencia cristiana se convirtió en anatemata para los liberales racionalistas. Su afirmación de que la religión y la filosofía se difundían en la "forma" también fue contemplada con profunda sospecha. Pero en este terreno los hegelianos podían continuar contando con la protección oficial, porque sobre cuestiones de gobierno eclesiástico y educación superior, la política del rey Federico Guillermo III y de su ministro para la "Iglesia, Sacro y Asuntos Educativos" Karl von Altenstein seguía estando en gran desacuerdo con la conservadora reacción antirracionalista de los años de posguerra. En 1817, sin consulta previa, Federico Guillermo había proclamado la unión de las Iglesias luterana y calvinista, y en la década de 1820 había ideado para la Iglesia Unificada una nueva liturgia, aglutinando misales

alemanes, suecos, húngaros y anglicanos. Esta política regia de "agresivo estatismo confesional" no solo desató la oposición protestante y conservadora sino que también provocó la resistencia y la emigración de "muchos de algunos miles de "antiguos católicos"". Se siguió una política singular de centralización y racionalización en la recientemente anexada Rutenia, con lo que además de intentar introducir el impopular código legal prusiano se apoyó de manera decidida a las fuerzas protestantes y a una provincia que era abrumadoramente católica. Esta política culminó en 1844 con el encarcelamiento del arzobispo de Colonia por imponer la enseñanza católica en la educación de niños procedentes de matrimonios mixtos.

Pero pese a estas ambiciones expansionistas, la administración tenía que todo lo posible por preservar la reputación de la Prusia de siglo XIX como un Estado de tolerancia y de libre reflexión en sus asuntos religiosos. La postura de Altenstein continuó siendo la misma que la que Amadeo Knut había imputado a Federico el Grande: "Aguantarte cuanto quieras y sobre lo que quieras, pero obre en consecuencia". Fue Altenstein quien originalmente había invitado a Hegel a Berlín y durante su período estuvo en el cargo continuo apoyando nombramientos y ascensos para hegelianos. El hegelianismo era a ratos e por momentos una tolerancia religiosa, a la libertad espiritual, al protestantismo racionalizado, al liberalismo prusiano en la Confederación Alemana y a la inequívoca subordinación de la Iglesia al Estado.

LA BALAMITA EN TORNO DEL CRISTIANISMO

Y EL SEMINARIO DE LOS JÓVENES HEGELIANOS

En 1847 David Friedrich Strauss publicó un estudio que haría historia: *La vida de Jesús examinada críticamente*.¹ Strauss procedía de Württemberg al igual que Hegel y, como él, había sido formado para el episcopado protestante en el Seminario de Teología de Tubinga. Inicialmente atraído por el romanticismo en el momento de su graduación en 1824, Strauss se había convertido al hegelianismo. Durante los dos años siguientes, en calidad de vicario auxiliar en el pueblo suabio de Klein Ingersheim, disfrutó de tiempo suficiente para reflexionar sobre la afirmación hegeliana de la identidad entre dogmas de fe y verdades de la filosofía

En el verano de 1841 se trasladó a Berlín por un año, donde se reunió con Hegel una semana antes de que este se enfermara de colera. Strauss regresó a Tübinga y dio clases en la universidad, pero se vio obligado a relevar el cargo de profesor por la publicación de su libro.

Los conservadores y los evangélicos pensaban que el libro de Strauss confirmaba sus más oscuras sospechas sobre la supuesta adopción de la hegeliana entre religión y filosofía. Sin embargo, la interpretación antropológica de Strauss no le era nada a Hegel.

A pesar de todo, Strauss asintió con lumbreras con sus ideas con la "verdad hegeliana". Se la representaron religiosa del mismo modo que la verdad filosófica, argumentaba. Los Evangelios tenían, por ser historias del amor, la superioridad y valores espirituales esenciales que se habían quedado en la verdad humana por contra la existencia humana en la actividad humana. La humanidad y lo divino. Para los Evangelios hicieron que esta verdad humana forma humana de representación, "la que nosotros" se encontraba en un estado de eterna vida y la actividad de un amor eterno. Se la imaginaba "con una forma humana" iba a testificar la verdad humana, tendiendo que reemplazar al Jesús de los Evangelios por la "carne humana" en todo su desarrollo. Porque, como expresó el himno de la raza humana podía llegar a un momento en donde, al fin, se cumplían la historia humana de la humanidad y traducirla a la forma conceptual de la nueva hegeliana de "espíritu absoluto".

Alonso, un pariente de Strauss, escribió por del libro en 1842, a pesar de se negaba a los elementos sobrenaturales y religiosos de la historia cristiana y de la virulencia campañista para protestar contra el dogma por Hegel y los Evangelios. Pero la publicación de Strauss significó un punto de inflexión. A partir de entonces, Alonso tuvo que lidiar con la reacción de los hegelianos en países más cercanos y el mundo de conservadores reformador que había caracterizado a la primera generación de seguidores de Hegel se compuso en favor de lo que se consideraba como "derecha", "izquierda" y "centro".

El término "joven hegeliano" se usó en el debate después por Strauss tras el encarecimiento del arzobispo de Colonia. El arzobispo de Colonia provocó una importante batalla parlamentaria en el Parlamento de Colonia por el poder de la "verdad" transmitida. Joseph Görres y otros protestantes por el "centro" católico y hegeliano Heinrich Leo. Más adelante, se enfrentaron ambos se convirtieron en el centro de los ataques de un proceso

radical de la universidad de Hagen. Antes, Ruge, quien pronto sería el principal publicista del movimiento de los Jóvenes Hegelesianos. Había pensado que Ruge había fundado *Halleische Jahrbücher* (Anales de Halle), pero ya pronto se había convertido en un folio de un año que se ocupaba de las cuestiones de todo el espectro de asuntos hegelianos, aunque abría tal vez un galán por "la independencia de la investigación científica" hacia Strauss y la supremacía del Estado sobre la Iglesia. Ruge atacaba Griesinger a pesar de su hostilidad al "racionalismo" y se oponía a la reforma de la estructura del Estado prusiano. La revista era editada por *Die Hefungen* Los Jóvenes Hegelesianos. Antes a *Halleische Jahrbücher* y los defensores de Strauss de ser enterrados en el cementerio del Estado, la tiempo que Hegelstienberg denunció a Ruge por "su poder de la razón y la revolución."¹⁰

Asumidos por este cambio, los moderados abanderados *Halleische Jahrbücher* al tiempo que Altmann había sido la última cosa que se le ocurrió para Ruge. Como resultado, Ruge dio un discurso y comenzó a escribir artículos con críticas directas a Griesinger. La censura de Prusia al final abolió la libertad de expresión de la Riforma y la Ilustración. El Estado se había ido a su trabajo en prisa. Había caído bajo la influencia del "catolicismo" y de "la teología católica" lo que desatara la revolución a menos que restituyera su verdadera misión.

Ruge también entró en contacto con los otros miembros de los Jóvenes Hegelesianos, denominados Club de Doctores de Bonn, fundada en 1842. Este club tenía un carácter hegemónico y se centró en sus roles y libertades perdidas. En un principio sus debates habían sido académicos, pero tras el suceso de Colonia se demostró también por la contestación religiosa y política. Entre los miembros del club había académicos, maestros de escuela, profesores, estudiantes autónomos y estudiantes, en especial Marx. En su momento, el debate era el profesor universitario, Karl von Rosenkranz. "Éste había sido originalmente elegido para defender contra Strauss la reconciliación amistosa entre religión y filosofía. Antes de su cambio de postura, la reconciliación atacó a la Academia y a la lengua hebraica de los cristianos, anglicanos."

La controversia que rodeó a Ruge pronto disminuyó. En 1843, cuando intentó por mantenerlo apena a la polemica. Antes de ir a ver a Bauer de dar un traslado a la facultad de tecnología de Bonn.

traslado, un embargo, lo aproximó todavía más a la heterodoxia. Bauer nunca aceptó la interpretación mitológica de Strauss. No solo carecía de una interpretación creíble del carácter o la composición de los Evangelios sino que además, a diferencia de Hegel, los identificaba con las expectativas apocalípticas del Antiguo Testamento, de manera que no contemplaba la especificidad del cristianismo como un nuevo estadio en el desarrollo de la "idea absoluta". El punto de partida de Bauer era el conflicto entre la Biblia y la idea hegeliana. En su respuesta a esta, a Strauss, había intentado hacer concordar razón y narrativa bíblica, una tarea que empezó por malentendimiento en 1838 con el *Verbo y el Testamento*. En su siguiente gran obra, *La crítica de la historia evangélica de San Juan*, aparecida en 1840, su posición cambió considerablemente. Demostró que el Evangelio según San Juan era una creación puramente literaria, articulado como una ficción. Sin embargo, su objetivo final no quedó del todo claro, pues continuó dejando abierta la posibilidad de que los otros tres Evangelios pudieran contener la historia de la que Juan carecía. Finalmente, sin embargo, en *La crítica de la historia evangélica de los sinópticos*, aparecida en 1841-1842, Bauer adoptó una postura incluso más destructiva contra las afirmaciones factuales de la narrativa evangélica que la que originalmente había adoptado Strauss.

Lo que este estudio demostraba era que la distinción entre Juan y los Evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, no era de clase, sino solo de grado. La interpretación de Bauer se cuela sobre la base de un descubrimiento, conservado en comentarios bíblicos ortodoxos durante la década de 1830, que el evangelista original había sido Marcos. Exatamente establecido el orden original de los acontecimientos, los otros escritores evangelistas supuestamente habrían detallado y ampliado el relato de Marcos recurriendo a muchos y anécdotas tomadas de una tradición más amplia.¹ Bauer, sin embargo, dio a este argumento un giro radical e inesperado. Porque si Juan ya no podía ser considerado como un testigo y si dos de los Evangelios sinópticos eran ampliaciones del primero y el tercero era también una reelaboración del segundo, esto implicaba que la historia evangélica original procedía de un único autor, lo más probable prueba de la "tradición más amplia" en la que supuestamente se había inspirado el resto de los evangelistas procedía de las propias historias de los Evangelios. Lo que significaba que la idea de mesianismo y su vinculación con el misterio de Jesús no había sido de conocimiento común

antes de que fuera escrita. Es más probable que hubiera sido una manera de disuadir la expectancia de la primera comunidad cristiana por medio de la creación de una tradición literaria elaborada a partir de las ideas genéricas de la época.¹²⁵

En la época en la que aparecieron los estudios sinópticos, Bauer ya había perdido toda esperanza de conseguir un empleo en la universidad. En 1812, Altenstein y el viejo rey habían muerto, y aunque los primeros actos del nuevo monarca, Federico Guillermo IV, fueron recibidos con entusiasmo, pronto se reveló como un reaccionario romántico. Federico Guillermo creía en un Dios personal y en su propio talento como monarca. Creía además que todo orden social desaparecería y se destruiría la creación divina revelación. En vez de situarse por encima de las divisiones, como habían esperado algunos jóvenes Hegelianos, manifestó abiertamente su disgusto con el hegelianismo e invitó a Schelling a Berlín para que planteara su "filosofía de la revelación".

En la primavera de 1811 *Hallische Jahrbücher* de Ruge fue prohibido en Prusia e incluso se cerró el *Athenaeum*, el dominus domini del Club de Doctores. En el caso de Bauer, el nuevo ministro para la Iglesia y la Educación, Fichhorn, envió un cuestionario a las facultades de teología prusianas preguntándoles si se se debía revalorizar su función para enseñar por negar la inspiración divina de sus Evangelios. Las facultades de teología no recomendaron el despido, pero en pequeño número. Ocurrido en Berlín el 28 de septiembre de 1811, un discurso de Bauer en una cena festiva del Club de Doctores para celebrar la visita de Carl Völsker, editor liberal del sur de Alemania de *Staat und Kirche*, hizo que el rey insistiera personalmente en que a Bauer no se le permitiera continuar en su cargo en Bonn. Su despido fue definitivamente confirmado en marzo de 1812. Antes de abandonar Bonn, él y Marx "alquilaban un par de asnos" para pasear por la ciudad. "La sociedad de Bonn se quedó atónita. Nosotros gritábamos de alegría, los asnos rebufaban."

Entre 1812 y 1814, en respuesta a la hostilidad gubernamental, los jóvenes Hegelianos desataron un ataque generalizado contra el cristianismo, unánimemente con una crítica republicana contra el Estado prusiano. El ataque contra el cristianismo estuvo encabezado por Bauer. Según éste, el cristianismo no se fundamentaba en la esencia de la tradición de la esperanza apocalíptica pedida al Dios del Viejo

testamento de Spinoza'. Fue una respuesta a las nuevas conductas universales del Imperio Romano. Mante la "inmortalidad voluntaria" y el comienzo de la autoconciencia, pero no solo, únicamente, solo fue un comienzo en falso. Porque es una a sermo significare una verdadera victoria sobre la naturaleza propiamente por el conocimiento de las leyes naturales. Fue más bien a perversión de una autoconciencia individual que se retira del mundo, de una personalidad que se comprende a sí misma en autoconciencia, cuando, pero se veía desamparada por semejantes nuevas leyes. La falsa imitación de los milagros. De la misma manera, en la interpretación del Cristo de los Evangelios, como un "hombre" había creado un verdadero "pueblo" sin un "re" al menos de su verdadera humanidad. El Jesús histórico y teológico por la separación entre lo humano y lo divino, pero sobre la base de una nueva forma de discurso y afirmación religiosas. El cristianismo, por lo tanto, no le otorga al hombre el conocimiento de sí mismo, sino solo una parodia de sí mismo. La forma común cristiana Baier (1841) exigía un símbolo humillación de Dios, se el más de "fuerza" estatus con todos sus atributos superados sobre las capacidades humanas.

Por consiguiente, Baier presenta la idea de una "brecha" por Hegel entre religión y filosofía como una ambigüedad. También sostuvo, aunque sabiendo que muestra "verdad" que esta había sido realmente la posición de Hegel. En la primavera de 1841, a un panfleto humilde, bajo seudónimo, *La trompeta* (suplemento) escrito por un indigado pastor protestante Baier reunió otros dos pasajes que apuntaban a un Hegel "esotérico" que se suponía que se había también en peligro de la subversión del dogma y de la revelación. El pastor exclamaba:

Si uno investiga lo que Hegel quiere decir por la "realización" entre razón y religión, es que no hay Dios y que el Ego solo es la imagen en el espejo, donde la religión siguió a Dios, en un Dios personal vivo. La autoconciencia real de la razón, porque el "yo" el Ego se desdobló como en un espejo y como desdoblado, como imágenes de uno que su imagen es la de Dios, descubre que el reflejo en el espejo es el mismo. La religión, como por Dios es a imagen o especular, la filosofía desdobra la imagen y muestra al hombre que no hay nadie tras el espejo.¹²

A esta negación radical de la conciencia religiosa Hegel añadió una revisión de inspiración republicana de la doctrina política de Hegel. Se sentía provocado por el asunto de Calixtus y por los esfuerzos de los conservadores en alzado por el filósofo y reaccionario F. Stahl en favor del emperador Luisotto de la Unión Telesónica de 1867 y un renacimiento de la independencia eclesástica. En el siglo XIX era un panfleto muy común en el país llevar la supremacía del Estado sobre la Iglesia mucho más allá de lo que hubiera sonado Althusser. Mientras que durante la Ilustración la conciencia subjetiva había alcanzado la universalidad por primera vez, en lugar de la política ética representativa de la esencia humana de la religión, la Ilustración había destruido la verdadera idea de humanidad. En este sentido, la conciencia religiosa había dado paso a la autoconciencia. Por consiguiente, las Iglesias habían perdido toda razón de ser independiente. Ya no eran manifestaciones de "espíritu absoluto", eran simplemente instituciones "positivas" sin posibilidad racional alguna.

El verdadero sitio de la subjetividad racional ya no era la Iglesia sino el Estado. Este, como había enseñado Hegel, era "la realidad de la idea ética". La razón y la moralidad consistían en su esencia, lo que significaba que el Estado debía estar al lado de la conciencia de la filosofía contra toda forma de "positividad". No obstante, debido a su tamaño y a su soberanía popular, Hegel había sugerido una configuración insatisfactoria entre un Estado basado en la "libertad racional" y la tutela que representaba el absolutismo. Alaba imaginando un universal suspendido por encima de las particularidades, pero no había alguna conexión con ellas y en términos prácticos una capacidad restringida para hacer puentes universales a la burocracia.

Por esta razón, es probable que Hegel nos reinterpretemos este Estado alemán en forma republicana. En el caso de Bauer, esta significación nueva era la capacidad de las particularidades para reflejar la voluntad de conciencia como particular y particular en otro. Hegel había restringido su análisis de este momento "negativo" de universalidad de la subjetividad "exterior" tan sólo al Estado, su realidad, a los derechos y obligaciones de la propiedad entre individuos. Bauer sin embargo lo reconstruyó como una virtual posibilidad del Estado. Los ciudadanos de un Estado eran aquellos que tenían "un sistema", en otros palabras, a los que

podían actuar de acuerdo con principios universales. Lo que impedía que el Estado operara según normas universales eran ciertas formas de conciencia religiosa e intereses económicos particulares.

Prusia, por lo tanto, debía abandonar el papel irracional de "Estado cristiano" expuesto por el nuevo rey y superar además la forma constitucional liberal de Estado. En la explicación que da de sí mismo en cuanto a la famosa cena del Club de Doctores (véase la página 14), considerado por el rey como una ofensa, Baue argumenta que Hegel debía ser digno de elogio porque había identificado la libertad con la universalidad y era esta asociación del Estado con la verdadera universalidad la que había experimentado grandes avances durante la Ilustración y la Revolución francesa. Por el contrario, el defecto del conservadurismo de Staël y de la liberalismo de Rottschy era que identificaban la libertad con el espacio privado. Si prevalecía Stahl, sería un retorno a la *Rechtsstaat* con el Estado reducido a una simple fuerza "policial" externa. Pero los constitucionistas liberales también identificaban libertad con derecho privado. Al proteger el particularismo religioso y el particularismo económico, estas liberdades políticas impedían que el Estado actuara como vehículo del progreso y de la libre autoconciencia.³⁴

Aunque Ruge también desarrolló una crítica republicana, puso de relieve el recurrente interés por la política nacional prusiana que existía en un sentido de la ciudadanía recién descubierta en el Estado. Esta novedad ponía en evidencia uno de los principales defectos de la *Filosofía del derecho*: la ausencia de toda noción de "virtud pública". Hegel había sido muy consciente de que los alemanes todavía no habían conseguido "un Estado en forma de Estado". Pero, afortunadamente, había sido prematuro para una época "que carecía por completo de discusión pública y de vida pública". Reconocerlo suplenamente se maduró de esta posesión al castigar el Estado "por su dinastía y 'el Estado de necesidad' (*Notstand*) correspondiente a la sociedad civil del 'Estado libre' como 'la realidad de la idea ética' fue 'Estado libre' como había dado a entender Hegel en 1807, presuponia representación nacional, medios y libertad de prensa de los que los alemanes carecían casi por completo, instituciones que elevan a los "humanos a su completa dignidad y a la luz total de la conciencia pública a una creación de su propia libertad".³⁵

Por lo tanto, Hegel se habían posturado "diplomáticos". En el caso de Kant, su "estrechez protestante" lo había conducido a una comprensión

libertad como mera "libertad de conciencia" una posición que no reconocía una virtud que "la virtud privada de autocongratulación" era virtud de "supuestos morales hacia sí mismos, no supuestos de Estado". Hegel tampoco había escapado a "la inercia moral abstracta del protestantismo". En su caso, esto lo condujo a la ilusión de que uno podía ser "teóricamente libre sin ser políticamente libre". Hegel también había estado dispuesto a "tolerar las apariencias" desde su punto de vista teórico de "reposo olímpico": "había mirado todo lo que la razón había hecho y era bueno". Había abandonado el "feo hombre de la praxis"¹².

Después de Strauss, esta posición resultaba indefendible. Ahora los tiempos eran distintos. Hegel había partido de la lógica, pero la lógica no afrontaba el problema de la existencia. Era imposible comprender, estaba "desestatizado" anclado de la historia. "Las existencias mismas" dejaron relevancia a partir de la entrada de la historia en el pensamiento humano.¹³ Como todo, en la *Filosofía del derecho* a partir de había quedado al margen. Como resumen bien ilustrativo de la posición de los jóvenes Hegelianos, Ruge escribió que "la premisa histórica es la relación entre la teoría y las existencias históricas del espíritu, esta relación es crítica". Por el contrario "la *Filosofía del derecho* convierte las existencias o las determinaciones históricas en determinaciones lógicas". Al no lograr distinguir entre lo histórico y lo metafísico, Hegel había caído en un "acto de embriaguez metafísica" en el cual la monarquía hereditaria y el sistema burocrático devenían necesidades lógicas.¹⁴ El resultado final había sido "la inercia en los países católicos" como Francia "se había atrevido la libertad espiritual" en Alemania se había abstraido la "libertad política debido a la 'abstracción protestante', que alcanzó su punto culminante en Hegel".

Una fuente probable, aunque no citada, de la crítica de Ruge fue la serie de conferencias sobre "filosofía positiva" impartidas por Schelling en Berlín en 1811. Schelling partía de la premisa de que la estructura del pensamiento no era idéntica a la de la realidad. Afirmaba que la filosofía de Hegel y el "idealismo absoluto" que él mismo había defendido anteriormente, solo eran "negativos". Podían explicar únicamente lo que había ocurrido una vez que existía un mundo, pero no decían nada sobre el hecho de que existiera un mundo. Hegel había evitado este problema de factualidad de modo tratando como si fuera parte de una estructura de reflexión, antes que la base de tal estructura. Pero si la razón no

podía decirse que su propia existencia sería necesaria en vez de la contingencia del ser, y no con la razón — la dialéctica de Hegel no podía decir nada sobre la existencia — la existencia podía ser razonable en el sistema de Hegel. Había por lo tanto un "miedo y pánico morales" entre la *Logia* de Hegel y su *Tratado de la naturaleza o demostración* las "verdades necesarias de la razón" y las "verdades contingentes de la historia" según una denominación anterior de Lassalle. Según Schlegel, la existencia y la idea se unían y se descomponían simétricamente en el pensamiento, pero se ponían juntas por medios de la voluntad, de manera que la libre voluntad y la existencia mismas — una metafísica — se formaban a base de la "voluntad positiva" de Schelling.

Durante el verano de 1841 Marx se estuvo asociando por el círculo de los jóvenes Hegelianos y de Bertha. Su vecino particular fue Bruno Bauer a cuyos lecciones sobre el profeta Isaias asistió Marx en 1841. Bauer continuó siendo la fuerza dominante en el desarrollo intelectual de Marx hasta principios de 1844. Además de haber sido su primer leccionante, su supervisor de la tesis doctoral Bauer y Marx también surgieron una vez una colaboración intelectual y política. En 1844 planeaban editar juntos un nuevo periódico que iba a llamarse *Los Trabajos de Alemania* y cuando trasladaron a Bauer de Berlín a Bonn Marx lo siguió hasta allí.

La *Logia* que Bauer fue editor en la tesis doctoral de Marx *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza o demostración y propiamente*. La filosofía, según Marx, se refiere a "todos los dioses celestes y terrenales que no residen en la autorconciencia humana sino a la mayestad infinita". Epícurio y sus discípulos y los deterministas Demócrito, Epicuro y el estoicismo, por lo tanto, estaban a favor de la aliquididad y la "negación de la autoconciencia". La crítica de esta también fue importante a los jóvenes políticos porque la relación de los antiguos estoicos y epicúreos con Aristóteles podía compararse a la de los jóvenes Hegelianos con Hegel. Aquellos fueron "pocas cosas y tierras" — los antiguos griegos — los y el mundo y los nuevos todos a caer en el "los cielos del día". La ciudad creada por un gran sistema resultó desordenada y la filosofía y la vida de nuevo contra el mundo de la apatía. Como otros jóvenes Hegelianos, Marx pensaba que el principal medio para asegurar la transición a una nueva época era "la voluntad" en forma de "crisis". La filosofía era "la crítica que en la existencia del mundo por la esencia, la realidad particular por la idea". En esta época, "lo

que era una profecía — y se ha convertido en una llama que se consume.

El estancamiento consistió en que la medida que el mundo se vio obligado a tomar, la filosofía se vuelve también muerta.”

La destitución definitiva de Bauer de su puesto en Bonn en abril de 1842 apenas dejó tiempo para Marx, que seguramente ya sería consciente de que esto significaba el final de sus posibilidades para desarrollar una carrera académica. Se nos muestra a Marx, acosado y acorralado por las interesantes oportunidades que se le estaban ofreciendo en el periodismo justo cuando las puertas de la academia se le estaban cerrando. A finales de 1842 la liberalización de las leyes de prensa prusianas había permitido que un grupo de cabeceras liberales de Colonia, incluida la *Rheinische Zeitung*,¹⁷ desde su periódico Marx se abría a la política en las discusiones que condujeron al lanzamiento de los periódicos. Se convirtió en su editor en el verano de 1842 y se mantuvo en el cargo hasta su expulsión en el primavera del año siguiente. Desde el punto de vista de — como Hegel decía — este movimiento es el poder haber sido más que hacer. El “crimen” había desmantelado los castaños del cristianismo y ahora el objetivo era la “ilustración pública”.

En la *Rheinische Zeitung*, primero por Marx y entonces por otros, se posicionaron defendiendo por Bauer y por Ruge la separación religiosa y los intereses materiales privados en combinación con “el Estado cristiano” — combinación con es decir, como una combinación del ideal y material — y así había defendido que el Estado era la conciencia en la que la voluntad de la razón y la libertad — los valores universales de espíritu humano — existían realmente. No solo editores de la *Rheinische Zeitung*, Marx hizo una vez más una afirmación: el Estado era el principal obstáculo para el libre desarrollo de la libertad legal y política.

Marx también compartió la idea de Bauer de que “¿qué es el agua?” era “el agua peligrosa en el río del Rin”. Era la posesión especial del poder humano por parte de los protestantes y por parte de una minoría católica predominantemente católica implicaba que la revolución social — una que era también un movimiento de reforma — era una revolución. Marx rechazó los argumentos religiosos de los señores del Clero de Bonn y el clero, que ahora se denominaban a sí mismos los “falsos”.

Además, por el momento de Ruge se unió a un grupo de personas a la redacción de una breve historia de la interpretación de la Biblia de los Evangelios sinópticos.¹⁸

En cambio si se concentran en el otro gran obstáculo para el surgimiento de un Estado republicano, el dominio de los intereses privados. Los debates en la Asamblea Provincial del Rin sobre la libertad de prensa y sobre la modificación de una ley relativa a la recolección de madera montada en los bosques por parte de los campesinos le dieron la oportunidad suficiente para desarrollar el tema. Redujo a los delegados por intentar tratar la libertad de prensa como si fuera una forma de libertad de conciencia. En el caso de las áreas forestales no debía existir ni un solo "momento de retraso en sacrificar la representación del interés particular a favor de la representación de los intereses de la provincia". Sin embargo, los delegados vacilaron entre "la deliberada inflexibilidad del privilegio" y "la natural impotencia del indiferente liberalismo". Lo que, en suma, evidenciaba "lo que se puede esperar de una Asamblea de los Estados de intereses particulares a la que nunca se le exige que haga leyes".

Por razones obvias, Marx evita un ataque frontal contra el "Estado cristiano" sin embargo se hallaba implícito en su "concepto del Estado como realización de la libertad racional". El fundamento de este Estado cristiano era la ley. La ley comprendía "las normas positivas, eternas y universales en las que la libertad ha adquirido existencia teórica impersonal". La conciencia particular no era parte del derecho, pertenecía a la "realidad" y a "la interpretación mundana de la apariencia". Dada la hostilidad del "Estado cristiano" de Federico Guillermo IV, el peligro consistía en sacrificar "la inmutabilidad del derecho" a los "intereses privados" tales como la arbitrariedad de la censura. Por esta razón, la primera y más inmediata era lograr la "libertad de prensa", que era "el omnipotente ojo vigilante del alma de un pueblo". Hacia recomponer al Estado a su principio originario como encarnación de la razón y la libertad. Después de la confianza de Marx subyace el supuesto común a la mayoría de los jóvenes Hegelianos, de que la "crítica" era la única manera de tomar conciencia de los verdaderos deseos del pueblo. Mediante la práctica de la libertad de prensa, la razón y la libertad triunfarian sobre el "Estado cristiano".

No es de extrañar que el cierre por parte del gobierno de la *Rheinische Zeitung* y de otras publicaciones de la oposición en los primeros meses de 1843 provocaron un trauma considerable.

Ahora, la estrategia política de los jóvenes Hegelianos quedaba hecha prisma. ¿Cómo podía cambiar Alemania si a la filosofía se le negaba

cualquier medio de expresión pública". Como se podía ver, el principio inherente del Estado moderno era la realización de la razón y la libertad cuando era el Estado el que abusa de la libertad de prensa. Y, finalmente, ¿por qué había sido tan escasa la oposición contra la supresión gubernamental de la libertad de prensa? En 1841, los jóvenes Hegelianos se consideraban parte de un movimiento más amplio de reforma que luchaba por el gobierno representativo y por las libertades civiles en Prusia. La *Rheinische Zeitung* había sido fundada por liberales de Renania. ¿Iban a aceptar ahora su clausura sumaria? En 1830, en Francia, el ascenso del último rey Borbón, Carlos X, de cancelar la prensa liberal había desencadenado la Revolución de Julio. ¿Por qué en Prusia la protesta contra la acción del gobierno no había quedado en un ligero murmullo? En un escrito por falta de respuestas a estas cuestiones, durante 1843 Marx alcanzó su posición republicana, compartida por todos los líderes de los jóvenes Hegelianos, en favor de una versión sumaria de la personal de comunismo.

DEL REPTILISMO AL COMUNISMO

En realidad, después de la clausura del periódico, casado de nuevo y mientras pasaba algunos meses de la primavera de 1844 retirado en el pueblo de Kreuznach, Marx siguió mostrándose optimista. Seguía esperando el inminente regreso de "la autoeducación del ser humano, la libertad", que se había "estimado del mundo con los griegos" cuando el cristianismo había desaparecido en la bruma roja de los siglos. Marx proyectaba un nuevo período para enfrentarse "al viejo régimen de Alemania, que lea y se destruya" y pretendía convencer al más célebre "Amor al Rigo" en los *Deutsche Jahrbücher* también, había querido la sumaria, de sumarse al proyecto. El plan consistía en unir el racionalismo filosófico alemán y la política francesa. Las intenciones procedentes de Francia sobre "el sistema de medidas y comercio de propiedad y explotación del pueblo" daban esperanzas de "una ruptura con la sociedad de hoy en día". Pero la reforma política y religiosa continuaba siendo importante. Marx rechazó el "comunismo" identificado con Cabet, Dezobry y Vésling por considerarlo "una abstracción dogmática". Para él, la reforma debía comenzar a partir de las realidades de momento.

franceses sobre el carácter "burgués" del moderno gobierno representativo. Su naturaleza estaba encamada en la "monarquía burguesa" de Louis Felipe. A finales de 1841, por consiguiente, las esperanzas políticas de 1842 comenzaron a escoparse en favor de una interpretación "radical" de "la disolución del orden mundial hacia un nuevo existente" y "la negación de la propiedad privada" basada en "la teoría que proclama que el hombre se eleva más elevado para el hombre".

Esta nueva postura quedó bien patente en sus nuevos análisis de pensamiento político de Hegel. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Este manuscrito empleaba una mezcla de fuentes alemanas y francesas de Alemania, el radical ateo "humanista" contra el cristianismo y contra Hegel lanzado por Ludwig Feuerbach, de 1841. *Que es la propiedad?* de Proudhon, una obra que abundaba en el catolicismo histórico y social de Louis Blanc, Pierre Leroux y Victor Considérant.²⁴

Hay que decir que expresaban una importante delgada a que sus escritos aumentaron e hicieron desear de Marx hacia la emancipación política y dieron forma a su crítica con Hegel. La emancipación humana era una cuestión de relaciones sociales y no de formas políticas. A principios de 1844, Marx elogió a Feuerbach por "el estudio de la totalidad materialista y de la ciencia real, al hacer de la relación social 'hombre con hombre' el punto de partida de la teoría".²⁵ La liberación se socializaba, como a la gente como prometían los hegelianos, como la totalidad del hombre, y el hombre era ante todo "social". Fue también de Feuerbach de quien Marx adoptó la idea de que el cristianismo hegeliano solo podía ser "revertido" o "invertido" para ser verdad: una metáfora a la que volveré en 1871 cuando descubro a Hegel en el prefacio de su obra, *El capital*.²⁶

Feuerbach, otro antiguo alumno de Hegel, fue el famoso autor de *La esencia del cristianismo* (1841) traducido al inglés poco después de su publicación por Mary Ann Evans, más conocida como la futura novelista George Eliot. Marx, sin embargo, estaba más entusiasmado con un ensayo de 1842 "Tesis preliminares sobre la reforma de la filosofía" por Feuerbach amplaba su crítica contra el cristianismo para incluir a Hegel y proporcionar la conexión entre la crítica de los jóvenes hegelianos contra la religión y el ataque socialista francés contra el "egoísmo".²⁷

La esencia del cristianismo sostiene que la religión era una forma alienada de emoción humana. El hombre había logrado convertir sus emociones

en objeto de pensamiento a través de una identificación imaginaria con la divinidad. Las emociones se proyectaban en un ser exterior. Uno de los hitos de la existencia individual. En efecto, el hombre atribuía a Dios de lo que era su propia esencia como especie. Dios era la idea perfecta de la especie representada como un individuo. Se invertía, por lo tanto, la relación entre sujeto y objeto: en la sucesión, ya no era el hombre el que había creado a Dios, sino que era Dios el que había creado al hombre.

Mediante esta alienación de lo que Feuerbach denominaba "esencia" del hombre, el cristianismo transformó el carácter esencialmente "comunal" de la especie humana en la única particular de cada individuo con su ser en sí mismo. La religión era, por consiguiente, responsable de, individualismo de la sociedad moderna. Entre el individuo y la universalidad de la especie se había interpuesto el aislamiento externo. En lugar de la unidad primordial de la especie entre "yo y tú", el papel del "tú" había sido usurpado por Cristo.

En las *Lecciones preliminares sobre la reforma de la filosofía*, esta crítica se extendió a Hegel. La encarnación del "espíritu absoluto" en la historia presuponia una perspectiva escatológica que no tenía base natural. Por consiguiente, la filosofía hegeliana solo era una extensión de la teología cristiana. Comparaba con la teología cristiana lo que Feuerbach denominaba el método de la "abstracción". Del mismo modo que el cristianismo había alienado al hombre de sus emociones, Hegel había alienado al hombre de su pensamiento.

Abstractar significa situar la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto del pensamiento. La filosofía hegeliana ha alienado al hombre de sí mismo en la medida en que, todo su sistema se basa en estos actos de abstracción.¹¹

En lugar del "espíritu absoluto" el punto de partida de Feuerbach era el hombre en la naturaleza. El hombre seguía encarnando a razón y la libertad, pero solo porque era en esencia un "ser sensible". De la misma manera que el pensamiento tenía su génesis en el "ser real", el "sufimiento" precedía al pensamiento.¹² Esto significaba que el "hombre" no podía tener el mismo papel por tanto activo y autosuficiente que Hegel había

subjetividad moderna, tanto las que derivaban de la libertad del individuo individual defendida por el cristianismo protestante como las que surgían de la libertad de perseguir fines particulares contenida en la sociedad comercial.¹⁰⁴

En lugar de la "unidad" del Estado antiguo, el "principio más elevado de la era moderna" eran un concepto del "yo" en el cual la individualidad y la universalidad estaban mediadas. En su *Filosofía del derecho*, Hegel asignó esta tarea de mediación a algunas instituciones, principalmente a las corporaciones, a la asamblea representativa y a la burocracia. A través de estas instituciones mediadoras se armonizaban los intereses particulares de la sociedad civil con los intereses universales del Estado.

Inspirándose en Hegel, Marx objetó tanto la autenticidad de estas instituciones mediadoras como la idea misma de mediación. Las mediaciones de Hegel se fragmentaban. Su Estado no era "una totalidad", sino un "idealismo". La sociedad civil y el Estado político eran como los extremos opuestos "el ciudadano del Estado y el ciudadano común" en vez de la sociedad civil debían estar una dentro de la otra, "cada una es su mismo". En la Antigüedad, la *polis* había sido "el verdadero y único contenido de la vida y de la voluntad de los ciudadanos" pero ahora la "propiedad, el contrato, el matrimonio y la sociedad civil" se habían desarrollado como "modos particulares de existencia" del individuo privado "junto con el Estado político". El Estado moderno era "un compromiso entre el Estado político y el no político".¹⁰⁵

Para explicar este conflicto entre el Estado "político" y el Estado "no político", Marx se basó en el análisis de Proudhon en *Qué es la propiedad?*¹⁰⁶ Este autor sostenía que el papel fundamental asignado a la propiedad privada en el nuevo código civil postrevolucionario de Francia e Código Napoleónico, era incompatible con las ideas de la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamadas por la Revolución Francesa.¹⁰⁷ Vista desde una perspectiva feuerbachiana, la propiedad privada era responsable del predominio de los intereses individuales sobre los generales y de la relación social de hombre a hombre.¹⁰⁸ Esta era la "verdad social" que Marx esperaba que surgiera de las batallas sobre el gobierno representativo y el sufragio masculino que por entonces rodeaban al "Estado político" en todas sus formas modernas.¹⁰⁹ Porque esta cuestión solo expresa de un modo político la diferencia entre el dominio del hombre y el dominio de la propiedad privada.¹¹⁰

era la propiedad privada la que violaba los reclamos de Hegel a favor del Estado moderno. En 1842, en sus comentarios a los procedimientos de la asamblea provincial renana, Marx se refirió de manera mordaz a la impudencia de los diputados para estar por encima de sus espaldas intereses privados. En ese momento su objetivo había sido "el Estado cristiano" prusiano. Ahora consideraba algo más urgente, y sistemático, el Estado moderno como tal era una violación de la propiedad privada, lo que despojaba de sentido todas las afirmaciones de Hegel sobre la mediación. La propiedad privada no era simplemente un pilar de la Constitución, sino que era la Constitución misma. La mediación era un atributo de la propiedad privada. A través de principio de primogenitura que gobernaba la monarquía y el aristocracia, la propiedad privada violaba el principio de herencia en el nivel más elevado de la Constitución. El Estado como "esencia espiritual de la sociedad" se había convertido en propiedad privada de la burocracia frente a otros fines privados. Los miembros de la asamblea de los Estados no podían articular síntesis alguna entre Estado y sociedad civil pues, como portadores de intereses privados era "necesario contradicción con entre Estado y sociedad civil dentro del Estado." Por eso, en suma, el Estado moderno no era, como afirmaba Hegel, la realidad más elevada del ser social, sino una "compromiso" entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre privado.¹⁰

La bifurcación entre el Estado y la sociedad civil había adoptado la misma forma que la que se podía encontrar en la interpretación del cristianismo efectuado por Feuerbach. Si la religión reflejaba "los conflictos terrenos de la humanidad" el "Estado político" expresaba sus "conflictos prácticos". Del mismo modo en que Cristo era "el intermediario a quien el hombre transfiere los cargos de toda su divinidad" el Estado era "el intermediario entre el hombre y la libertad del hombre". Así como el cristianismo se había desarrollado a la par que la "separación de hombre de su comunidad" sobre la tierra, así también había existido una "abstracción" del Estado. La constitución pública a quien "una universalidad real". Ahora funcionaba como "la religión de la vida nacional" el "idealismo del Estado" acompañándose "materialmente" la sociedad civil.¹¹

Los orígenes de esta división podían rastrearse a la Revolución Francesa, momento en el que la revuelta política había terminado con "todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios" y por

[illegible]

Al igual que fermentó el movimiento Muro a los japoneses, los medios norteamericanos de Hollywood se encargaron de hacer "Soy un Americano" el más grande éxito de la década de los 50. El éxito se debió a "una calidad instantánea" de una "comedia a la velocidad instantánea" (The Big Red Book of Information, edición de 1959). Los productores estadounidenses se inspiraron en el éxito de los japoneses y en el éxito de "Soy un Americano".

El partido también estableció una alianza con el grupo Alianza al Estado y llegó la democracia. En ninguna reunión de todas las constituciones. La "democracia" no significaba una república moderna, sino un sistema basado en el sufragio universal. El sufragio universal se introdujo en el sistema del derecho al "Estado polaco" como parte de la verdadera democracia. El estado ahora se podía considerar. El partido no había aceptado originalmente a los seguidores de San Simón, pero los ganó al reconocerlos como el primer organizador del poder en los países latinoamericanos.

plazado por la adopción masiva de los autos. Marx afirma que los hombres han creado "un mundo social que se les ha vuelto hostil, la chorrada en el estado" (enfatizado). Con la creación de la institución como mediadora, la "creación de un espacio" "su base real" es el ser humano real, "el mundo real". Se opone, entonces, al hombre político y al hombre apolítico.¹⁴

[illegible][illegible][illegible]

El primer caso, una vez más a la orden del "comandante jefe", le brinda a Mary la oportunidad de ir con los supuestos que habían

inspirado la batalla entre "entusiasmo" y "el Estado cristiano" Bauer con Hegel había dicho reñimiento judaísmo y cristianismo como dos estados sucesivos en el desarrollo de la conciencia religiosa. Por lo tanto concluía que para los judíos y la disolución de los cristianos, la emancipación española. Los pasos primeros, renunciar al judaísmo y según lo renunciar al cristianismo, la forma más elevada de religión.

En lugar de la interpretación "teológica" de Bauer, Marx propuso referencias "socialmente" cristianismo y judaísmo como productos que en gran medida no prestado de un ensayo crítico de Moses Hess. El ensayo de Hess, "Sobre la esencia del dinero" un intento de combinar el humanismo de Feuerbach con el socialismo francés. Un ensayo como una contribución para el periódico. Este texto fue determinante para que Marx se planteara por primera vez cuestiones sobre la vida económica. Hess sostenía que en el presente la humanidad "se aburre" "mundo para arriba". El cristianismo era "la teoría y la lógica" de este mundo, pero tras que el dinero definía su "práctica". Tanto el cristianismo como la "Declaración de los derechos del hombre" de 1789 consideraban que la esencia del hombre era la de un individuo aislado. La actividad de la especie no se atribuya a los individuos que la comparten. Mas bien se concebía a Dios como la esencia de la especie que existía fuera de esos individuos. En la vida práctica el dinero era el equivalente de este Dios, creando un Dios cristiano materializaba que despojaba al hombre de sus sentidos y coraje. [1] "El mundo cristiano de comerciantes", el dinero representaba la base de la vida de la especie fuera del individuo. El judaísmo y la esclavitud habían tenido un papel semejante en la Antigüedad. Esto no se había convertido en la riqueza alienada del hombre, en el malvender de la actividad vital del hombre, en el producto de hombres mutuamente extrañados que cambian su libertad a cambio de la satisfacción de sus necesidades individuales.

En el desarrollo que Marx hizo del argumento de Hess, el dinero equivalía a "necesidad práctica" "egoísmo" y sociedad con el Dios de la "necesidad práctica" era el dinero, que como "el celoso Dios de Israel" destruyó a los otros dioses. Sustituyendo "valor específico al mundo y al trabajo del hombre." El "dinero" era "la esencia existencial del trabajo del hombre y de la existencia de hombre." [2] El Dios de los judíos se ha secularizado." Pero el judaísmo no era suficiente para que la sociedad

civilización era su "cuestión". Solo el cristianismo podía conseguirlo "para convertir a "todas las condiciones nacionales, naturales, morales y terrenales [en] exterior de sí mismo" y disolver el "mundo humano en un mundo religioso" y a los atomizados que se oponen unos a los otros "en y a sí mismos". Ahora Marx, por lo tanto, resolvió "la cuestión podía" significaba como más el elemento *moral* que la hacía posible. Soloamente la emancipación de la "inhumanidad" y del dinero había "imposible" la justicia como categoría distinta de la comunidad.¹⁷

En la otra contribución al periódico, una "introducción" a su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx declaraba que ahora la crítica contra la religión era completa. Y es el lugar de tomar la conciencia como base de la sociedad se putra como relación de Feuerbach entre hombre y hombre, quedaba a claro que la religión no era "la causa sino solo la consecuencia" de una estrechez secular. Lo que la religión revelaba era la existencia de un "defecto", y eso significaba que la lucha contra la religión era una lucha contra el mundo del que la religión era "el mundo espiritual".¹⁸

Por consiguiente, Bauer se equivocaba al imaginar que la religión desaparecería con la eliminación del "Estado cristiano", cuando que "la emancipación de la religión por parte del Estado es exactamente lo contrario de la religión por parte del hombre real" y la religión se había convertido en "el espíritu de la sociedad civil" de a la esfera del egoísmo y de la *bellum contra omnes*. La "emancipación política" liberaba al hombre. Por un lado, era un "ciudadano según la independencia" por otro, un ciudadano o persona jurídica. Pero el "ciudadano era el ser viviente del individuo egoísta. La comunidad política se creaba en "un simple medio para mantener sus derechos morales y derechos del hombre". El ejemplo de los Estados Unidos, donde la religión florecía a pesar de la separación entre Iglesia y Estado, demostraba que la libertad religiosa no era de *quodlibet*. El mismo que la libertad frente a la religión. Lo que se necesitaba no era "una emancipación política" sino "emancipación humana", una *emancipación* en la cual

el hombre individual real trabajaba en sí mismo al ciudadano abstracto y como ser humano individual desvenga un ser especie en su vida diaria, en su trabajo particular y en su situación particular.¹⁹

a luz del pensamiento sacada con firmeza e suelto caudal del pueblo, los *alemanes* se emanciparon como *seres humanos*. [...] La clave de esta emancipación es la *filosofía*, su corazón es el *proletariado*.²⁶

LA ECONOMÍA POLÍTICA Y "LA VERDADERA HISTORIA NATURAL DEL HOMBRE"

En París, desde principios de 1844, Marx se dedicó a lo que iba a convertirse en su preocupación de por vida: la crítica de la economía política. En tres manuscritos inéditos e inacabados, ahora conocidos generalmente como *Manuscritos económicos y filosóficos* o *Manuscritos de París*, se ven las bases de su primera versión de esta crítica. Una crítica de la economía política fue también el subtitulo de su principal obra, *El capital*, publicada en 1867.

¿Cuál fue la causa de que Marx fijara su atención en la economía política? En 1840, en el prefacio al libro que contiene la primera entrega de su crítica, "Atribución a la crítica de la economía política" Marx seña-
la brevemente como se cumplió por primera vez en este proyecto. Su interés original había estado en la jurisprudencia, que había seguido como "una terna subordinada al derecho y a la filosofía". En 1840 comenzó entre 1842 y 1844 cuando trabajaba como editor de la *Rheinische Zeitung*, su atención se centró en el problema de los "intereses materiales". Su inclinación se vio "turbaron" acerca de que pensar sobre las "cuestiones económicas" se refirió a temas que iban desde el libre mercado hasta la sanción al campesinado de Mosella. Por razones similares se había negado a participar en las discusiones sostenidas en la prensa alemana sobre los meros relativos de las diferentes teorías del socialismo y del comunismo que en ese momento llegaban desde Francia. Poco después, debido a su poca disposición a cambiar la línea del periódico y a esta vez se dio. Marx renunció al cargo de editor, hecho que le dio la oportunidad de analizar esas cuestiones de manera más sistemática. Por esa razón se había embarcado en un nuevo examen crítico de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

A partir de este esbozo crítico había llegado a la conclusión de que "ni las relaciones legales ni las formas políticas" se podían entender

"por sí mismas", y tampoco se podían comprender como expresiones ajenas "al discontinuado desarrollo general de la mente humana". Por el contrario, su origen debía buscarse "en las condiciones materiales de vida, la totalidad que Hegel —siguiendo el ejemplo de los pensadores ingleses y franceses del *siglo XVIII*— englobaba en el término "sociedad civil". La economía política, por lo tanto, se convirtió en el centro de observación puesto que en ella se hallaba "la anatomía de esta sociedad civil."¹⁵

Con la invención del "marxismo" en las últimas décadas del *siglo XIX*, esta retrospectiva autobiográfica y el resaca en de su interpretación teoriza que la asombrada adquisición estatus canónico como declaración fundacional de la ciencia del "materialismo histórico".¹⁶ Ahora bien, aunque el texto de Marx sea hasta cierto punto acertado, su laconismo y su expresión cautelosa sugieren que no debería condescenderse con demasiada literalidad. Escrito con el fin de que se publicara en Prusia cuando la represión política era constante, y redactado de forma tal que pudiese pasar inadvertido ante la atención del censor. Marx presentó su texto como una investigación científica desinteresada, al tiempo que su vida aparecía como la de un especialista que nutriese "aprovechado con ilusión la oportunidad de retirarse del escenario público a un estudio".¹⁷

Lo que se cuenta era al menos tan importante como lo que se decía. No se hacía ninguna referencia directa al contexto político en el que se hallaban desarrolladas tales ideas, ninguna mención a la relación entre la economía política y la teoría de comunismo de Marx.¹⁸ Ahora bien, en su primera visita a París a principios de 1844, lo que lo impulsó a desarrollar "sus estudios en el ámbito de la economía política" no había sido la intención de elaborar una ciencia de la historia, sino la promesa de revelar los fundamentos ocultos del comunismo. La presunción de que era posible descender tales fundamentos a través de una "crítica de la economía política" se explicaba en gran medida por el impacto que le produjeron el ensayo que había compilado para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, los de Hess y Engels.

El cambio de interés por la producción comenzó con Hess. La afirmación hecha por Feuerbach sobre la naturaleza comunitaria del hombre consistía apenas en una idea imprecisa de unión social y de un *ethos* de amistad o amor sexual. El argumento del ensayo de Hess a *Levi* "El dinero era más evidente y práctico. Delina la vida como 'el inter-

cambio de actividad vital productiva" a través "del trabajo cooperativo de diferentes individuos". A través de esta "actividad de la especie", los individuos adquirirían "completitud". Si en la actualidad no se percibían definidas las relaciones entre los hombres era porque cada uno estaba viviendo en un mundo "invertido" o "patas arriba": *«wie stehen hier»*. Durante la creación, la prueba de la superioridad del "ser" sobre el "egoísmo" fue que el instinto de propagar la especie pesara más que el de la autopreservación individual. Por consiguiente, que "el individuo se convirtiera en un fin y la especie se degradara en un medio" era una "inversión" de la vida humana y natural. En este "mundo invertido" el hombre "egoísta" empleaba su poder de especie para satisfacer sus necesidades privadas.

Pero la humanidad se acercaba ahora al fin de la utopía fase humana, historia natural del hombre dominada por la lucha brutal de individuos aislados. Las fuerzas naturales ya no eran tan hostiles. Ahora el hombre sabía cómo aprovecharlas con fines humanos. La actual miseria económica era también la clara señal de una nueva época. Porque como demostraba el ejemplo de Inglaterra, la miseria ya no era producto de la escasez sino de la superabundancia de bienes.¹⁰

Los tres puntos en el intento de combinar el humanismo alemán con el socialismo francés. Su ensayo construyó un puente entre los dos al desviar la atención de la conciencia y dirigirla a la práctica. Marx definió la "actividad de la vida productiva" como que contenía mismo "actividad de la vida consciente" como su nuevo punto de partida. Esta definición de "la vida de la especie" como "la vida productiva" hizo posible la idea de "trabajo alienado" como fundamento del extrañamiento. El "extrañamiento religioso" escribió Marx, tiene lugar solo en el mundo de la conciencia de la vida interior del hombre, pero el extrañamiento económico es el de la vida real, su trascendencia abarca "por lo tanto, los dos aspectos".¹¹

El ensayo de Engels "Contribución a la crítica de la economía política" fue igualmente importante. Hasta de la economía política la principal expresión teórica de este mundo extrañado. La principal afirmación del ensayo era que la economía política presupone la propiedad privada sin cuestionar en ningún caso su existencia. La economía política como "la ciencia de enriquecimiento nacido de la envidia y la codicia humana de los mercaderes" era en gran medida "la elaboración de las leyes de

la propiedad privada". Con todo, de la misma manera que en política "no se podía con analizar las premisas del Estado como tal" en economía a ninguna persona se le ocurría "cuestionar la *calidad de la propiedad privada*". En sus dirigio contra la economía política algunas de las críticas con las que se había topado entre los oponentes de Manktelow. Su interpretación permitía que Marx tuviera en cuenta no solo el dinero, sino también el comercio, el valor, la renta y "la separación antinatural" del trabajo y el trabajo "acumulado" o capital. Su consecuencia era que "el producto del trabajo" se contraponía al "trabajo como salario" en una "división cada vez más extrema de la humanidad entre capitalistas y trabajadores"¹⁰¹.

En la interpretación de Marx, la economía política confundía el mundo verdadero del hombre con un mundo en el cual el hombre había aje al "esqueletos humanos esenciales". En la sociedad civil, donde cada individuo aparecía como "una totalidad de necesidades" y en el que "cada uno se convierte en medio para el otro" esos atributos no o apropiaban de forma alienada. Los patrones de conducta observados y convertidos en leyes por los economistas políticos eran los patrones que generaba el estranamiento. Marx no puso objeción alguna a la exactitud de tales observaciones, razón por la cual no creó ni siquiera crítica económica concreta. Los defectos de la economía política no eran meros detalles, sino fundamentales. Desde el principio, la economía política había abordado la relación entre los hombres como una relación entre propietarios. Actuaba como si la propiedad privada fuera un atributo natural del hombre o una simple consecuencia de "la propensión a trocar, permutar y comerciar" descrita por Adam Smith. Por consiguiente, la economía política era incapaz de distinguir entre "la vida productiva" del hombre y el "extrañamiento relacionado con el sistema monetario". La tarea de la crítica era descubrir la realidad esencial del hombre y, en consecuencia, ocultar este mundo no estudiado y traducir el discurso estratificado de la economía política en un lenguaje verdadero y no se humano.

La forma de proceder de Marx guardaba cierta parecido con la crítica de Fourier a la "civilización" en la que se expresaban las pasiones humanas auténticas, pero solo de forma distorsionada y antisocial. De la misma manera, para Marx el significado de la propiedad privada más allá del estranamiento era "la existencia de *objetos acumulados* para el hombre". El intercambio mismo que se definía como "el acto social, el acto de la

especie "en la *propiedad privada*" y, por lo tanto, "el *arbitrio* de la especie alienada", "lo opuesto a la *relación social*". La división de trabajo se convertía en "la expresión económica del carácter social del trabajo en [] el *extranamiento*". El dinero era "la *habilidad alienada de la humanidad*". En un mundo "humano" por el contrario, sería imposible confundir estas las cualidades naturales y humanas expresadas por el dinero y el *valor de cambio*. En él, podrías

intercambiar amor solo por amor. Todas y cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza deben ser una *expresión precisa* de tu vida individual real, acorde con el objeto de tu voluntad.¹⁰

El estrinamiento del atributo más esencial del hombre, su capacidad para producir, apuntalaba este proceso. La "actividad de la vida consciente", el hecho de que el hombre haga de esta actividad "el objeto de su voluntad y de su conciencia" era lo que distinguía al hombre de los animales. El hombre producía "universalmente". Producía incluso cuando estaba "libre de la necesidad física". Era capaz de "producir al mismo nivel que el resto de las especies" y sabía "cómo aplicar al objeto el nivel adecuado en cualquier rama". Por eso creaba objetos "de acuerdo con las leyes de la belleza". Esta producción era la "vida activa de la especie" humana.¹¹

El "trabajo extraño" invertía "esta relación". Cuanto mayor era el desarrollo de la propiedad privada y la división del trabajo, más cayó el trabajo del productor "en la categoría de *trabajo* para ganarse la vida, hasta que solo tenía este significado". En contraste con el cinismo de los economistas posteriores, que no prestaban atención alguna al estrinamiento del trabajador, Marx procedía a partir de "un hecho económico real: el trabajador es más pobre, cuanto más riqueza produce". Este "hecho" afirmaba Marx, significa que "el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto alienado".¹²

El extranamiento no solo tenía que ver con el producto del trabajo, sino también con la actividad de trabajo mismo. La actividad del trabajador era "una actividad alienada que no le pertenecía" un "autoextranamiento". La "*verdad*" de hombre se convertía en "un simple medio de su existencia". "La *vida de la especie*" devenía "un medio de vida individual".

El trabajo debía de ser la satisfacción de una necesidad para convertirse en un simple "medio para satisfacer las necesidades externas a él" las necesidades que tiene un animal para manifestar su existencia física individual. De manera que el hombre solo se sentía "activamente libre en sus funciones animales". Lo animal se convertía en humano y lo humano en animal.

Por último, el trabajo alienado implicaba no solo el extrañamiento del hombre de su naturaleza como especie, sino también el extrañamiento del hombre respecto del hombre. "El ser alienado, a quien le pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, no puede ser otro hombre más que el trabajador." El autoextrañamiento del hombre aparecía en su relación con otros hombres. Su trabajo pertenecía a otro y, por consiguiente, no era libre. Era el trabajo "de un hombre alienado de su trabajo y que permanece fuera de él" o su relación con "un capitalista".¹¹

Durante tres o cuatro décadas después de su descubrimiento y de la redacción de estos manuscritos en 1844, este desdoblado de la noción de alienación fue considerado una obra maestra por un amplio conjunto de socialistas, humanistas y cristianos radicales de tendencias filosóficas. Publicados en un momento en el que se creía que el futuro se podía reducir al Modelo T de Ford, la cadena de montaje y *¡Tiempo moderno!* de Charles Chaplin, fueron muchos los que creyeron que estos manuscritos habían descubierto una profunda verdad existencial sobre la naturaleza del trabajo bajo el capitalismo moderno. En países como Francia, donde el comunismo se estaba convirtiendo en fuerza dominante dentro de la izquierda política, adquirieron además una relevancia política más inmediata. Salvo para una pequeña minoría, el marxismo se identificó con comunismo, convirtiéndose en un firme bálsamo para la Unión Soviética. Marx había sido situado junto con Lenin como principal santo de la unión surrealista entre el optimismo panglossiano y la pasmosa brutalidad que se llamó "estalinismo". No era extraño, por lo tanto, que las críticas en los partidos socialistas de Occidente se valoraran de tales manuscritos como prueba, durante mucho tiempo oculta, de que había otro Marx capaz de hacerse eco de un sentido del hombre más matizado, más humano o incluso más trágico.

Esta asociación del "joven" Marx con una serie de preocupaciones del siglo XX radicalmente descontextualizadas fue la que durante tanto tiempo impidió discernir lo que el propio Marx estaba intentando

conseguir con esos manuscritos. Pese a todo no es difícil reconstruir su objetivo: pretendía elaborar una teoría coherente del comunismo de un mundo "humano" más allá del Estado, la propiedad privada y la religión, una teoría que intentaba combinar el humanismo de Feuerbach con el ataque del socialismo francés contra la propiedad privada. Sin embargo, contemplado desde esta perspectiva, el desarrollo de la idea de alienación efectuado por Marx generó más problemas de los que contribuyó a resolver.

Las dificultades aparecieron no bien se preguntaba por qué se había alienado el hombre y cómo se terminaría con tal alienación. Si el trabajo alienado sólo se atribuye a la propiedad privada, entonces la traducción de categorías económicas a categorías humanas dejaba de tener sentido, y la deformación mental que representaba la alienación sería una variante más de los efectos de la fuerza y el fraude. La interpretación de Marx sería entonces indistinguible de la de aquellos comunistas franceses que, como los seguidores de Babeuf o Cabot, proponían "el sistema comunista positivo", o de la de aquellos socialistas que, como Proudhon, defendían la igualdad salarial.

Marx no estaba dispuesto a permitirlo. Su objetivo era

a trascendencia *positiva* de la *propiedad privada* como *autoextranamiento humano* y por consiguiente [...] la *apropiación* real de la *esencia humana* por y para el hombre.

Este "retorno" del hombre a "su existencia humana, esta es *su* actual" significaba que la necesidad o el disfrute perderían "su naturaleza egoísta", que la naturaleza perdería su "muerta utilidad" y que el actual "extranamiento" para "de todos los sentidos físicos y mentales" en "el asunto de *trabaja*" dejaría paso a "la total *emancipación* de todos los sentidos y cualidades humanas" ⁴⁸

Sin duda, la superación de la propiedad privada como forma de "autoextranamiento humano" conllevaba un intento de modelar el "trabajo alienado" sobre la base de una idea feuerbachiana que, formulada por Marx, defendía que "la crítica de la religión" era "la premisa de toda crítica". Lo que implicaba que la propiedad privada no era la causa sino la consecuencia del trabajo alienado. Se trataba de una situación análoga a la de la religión, donde los dioses no habían sido originariamente

la falta solo el efecto de la confusión intelectual del hombre. El trabajo alienado, por lo tanto, era producto de "la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo"¹⁰².

Sin embargo, a medida que se desarrolla el argumento, Marx parece darse cuenta de que el trabajo alienado no podía presentarse en términos estrictamente Feuerbachianos. El núcleo de Feuerbach se centraba en un proceso psicológico: "sistema que la conciencia religiosa era resultado de una deformación mental que contenía una secuencia de bifurcación, extrínsecamiento y recuperación similar a los mecanismos psíquicos descubiertos posteriormente por Freud. La mediación de la figura de Cristo, aunque real en sus efectos, era de un tipo paramente imaginario. Las preocupaciones que inspiraban el remedio de Feuerbach también se alojaban en la psique "según su "método transformativo".

tan solo precisamos convertir el predicado en sujeto... [es decir, revertir la filosofía especulativa (para alcanzar la verdad limpia, clara y sin mácula

Un procedimiento que solo tenía sentido si la religión era una enfermedad psicológica. Porque entonces la emancipación de la conciencia religiosa equivaldría a la emancipación de la propia religión."

Pero el trabajo alienado y la propiedad privada no eran estrictamente formas de conciencia. También habían conformado una base de una realidad histórica e institucional en desarrollo en la que, a diferencia de Dios o Cristo, no había nada imaginario en la mediación del empleador o del dueño del trabajo. Feuerbach no tenía nada que decir sobre esas formas materiales de mediación de la "vida real" visto en estos términos, por la cuestión de la propiedad privada. Su ataque contra la mediación formaba parte de sus guerras contra los procesos psicológicos que operaban en el cristianismo y en la filosofía hegeliana. De la misma manera, su exigencia de eliminar esa secuencia artificial de extrínsecamiento y reunión mediada derivaba de una defensa a favor de la "completitud" e "inmediatez" del hombre y de una llamada a la restauración de valores perdidos. Tan pronto como esta idea se convirtió en el núcleo de un argumento histórico, se hizo evidente que esta inmediatez en la inmediatez de los atributos sociales del hombre contra parecía a una idea radicalmente antihistórica de un hombre natural no modelado, dotado desde el principio

de todas las cualidades que el idealismo alemán atribuía a un *Geist*, complejo de experiencia, cultura o historia. En suma, el papel asignado a la mediación en la narrativa puramente psicológica de Feuerbach no podía tener su equivalente en la historia de la "actividad" o la "vida" al no producir un cortocircuito en gran parte de los presupuestos básicos del nuevo curso de los jóvenes Hegelianos.

Este problema no existía en 1843: Marx había aplicado el "método transformatorio" de Feuerbach y el resultado no le disgustó. Al exigir la abolición de la división Estado-sociedad civil y la eliminación de todas las instituciones mediadoras de Hegel, había puesto de manifiesto su absoluto rechazo al gobierno representativo y a la política moderna. Pero el rechazo a la economía moderna no podía ser tan incondicional. Desde el principio, Marx había sido categorico en su condena a "el mundo" comunismo nivelador "que no solo no consigue separar la propiedad privada, sino que ni siquiera la ha alcanzado". Su objetivo no era simplemente "el total retorno del hombre a sí mismo" sino "un retorno [...] que abarque toda la riqueza del desarrollo precedente". Por tal motivo no podía ignorar la idea de Adam Smith de que el intercambio y la división del trabajo habían sido el motor del progreso económico.

Pero esto significaba que si la "vida humana" precisaba ahora la "superación de la propiedad privada", en el pasado había "requerido la propiedad privada para su realización". En otras palabras, el extranamiento no era un fenómeno completamente negativo, sino que de alguna manera estaba "embebido en la naturaleza del desarrollo humano".

A Marx, tales supuestos solo podían conducirle una vez más hacia el mismo Hegel. Porque la primera gran obra de Hegel, su *Fenomenología del espíritu* de 1807, ofrecía precisamente lo que necesitaba: una combinación transhistórica de historia y filosofía en la que una forma de alienación tenía un papel positivo y necesario. El "logos excepcional" del libro, escribió Marx, era que concebía

la autoexteriorización del hombre como un proceso [...] y la objetiva como pérdida del objeto, como alienación y como trascendencia de esta alienación."¹

La palabra alemana utilizada para alienación en este pasaje es *Entfremdung*, vocablo que deriva del verbo *entfremden*: extirpar, hacer externo.

Una de las principales fuentes de la idea de Hegel se retrotraía al "ego abstracto" de Fichte, ego que producía el mundo fenoménico a través de un proceso de autoexteriorización. *Entäußerung*. En la concepción de Hegel, el espíritu se exteriorizaba en la naturaleza y luego, a través de la historia humana, venía a reconocerse otra vez en su obra. Al expresar este viaje realizado por el espíritu a través de la experiencia humana, Marx afirmaba que la *Fenomenología del espíritu* había captado la esencia del trabajo: la creación del hombre como "el resultado del propio trabajo del hombre".

A partir de la concepción hegeliana de compromiso cooperativo de la humanidad con la "actividad de la vida productiva" Marx intentó rehacer las especias desarrollistas de Hegel en términos apropiados a la trayectoria del hombre como "un ser sensual". Siguiendo a Feuerbach, Fichte ocupó una vez más en que el hombre era un ser natural, "una criatura sensible, limitada y condicionada". Esto significaba que "los objetos de su sentido existen fuera de él como objetos independientes de él". El defecto del "espíritu" de Hegel, como repetía Marx, era que "un ser cuya naturaleza no está ligada de su mismo no es un ser natural, y no representa nada en el sistema de la naturaleza".

Pero Marx no se contentó con convertir al hombre en una criatura de su entorno. Porque, como señal en *La sagrada familia* —aunque en otra polémica contra Bruno Bauer decaída un año más tarde—, tal posición sería indistinguible del socialismo evolucionista y de toda la tradición "utilitarista" anglosajona que se remontaba a Locke. Por el contrario, estaba decidido no sólo a conservar sino incluso a trascender el poder transformador atribuido al hombre como portador del espíritu en el sistema especulativo de Hegel. Marx insistió:

El hombre no es meramente un ser natural [...] Es un ser natural humano, y esto es, un ser por sí mismo. Por lo tanto es un ser de especie y tiene que conformarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocimiento.¹¹

El origen del hombre como "ser natural humano" era la historia. Al igual que Dios, el hombre como ser humano se había creado a sí mismo. La historia era "un acto de origen consciente y autotranscendente", "la verdadera historia natural del hombre". La historia era el proceso de

humanizar un *ser* de la naturaleza a través de la "actividad de la vida consciente" del hombre. "Al crear un mundo de objetos a través de su actividad práctica, al trabajar sobre la naturaleza inorgánica", el hombre demostraba ser "un ser de especie consciente". Por esta razón, el hombre era capaz de considerarse como "un ser universal y por tanto libre", y este aparecía en "la novedad que convierte toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico". A través de esta producción, la naturaleza aparecía como "su trabajo" la industria como "el libro abierto de los poderes esenciales del hombre" y el objeto de su trabajo como "la *objetación de la vida de especie del hombre*". El hombre sería, por lo tanto, capaz de verse "en un mundo que él había creado".

De la misma manera, la historia era el proceso de humanización del propio hombre a través de la ampliación y transformación de sus necesidades.

Toda la historia es la historia de la preparación y el desarrollo del "hombre" para convertirse en el objeto de la conciencia sensible y convertir los requerimientos del "hombre" como "hombre" en sus necesidades.

De modo que "la formación de los cinco sentidos" ha sido "la labor del mundo entero hasta el presente". Por esta razón, los "objetos antiguos" no eran "objetos naturales como se presentan inmediatamente". La historia era el proceso del hombre constituyéndose en ser de especie. Por eso "la historia es misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la naturaleza desarrollándose en el hombre". "Al igual que Montesquieu y Fourier, Marx abando la situación de las mujeres como la mujer y sólo para medir la humanización. La relación entre hombres y mujeres mostraba "en que medida la necesidad del hombre se ha convertido en necesidad *humana*".

Pero si la historia estaba dirigida por la sociabilidad inherente a la especie del hombre, el destino del hombre como ser social, su fin sólo podía alcanzarse después de atravesar el valle del extranjerismo. "La orientación *concreta, práctica* del hombre hacia sí mismo como ser de especie — únicamente es posible si muestra u *el uso y poderes de espíritu* algo que a su vez sólo es posible a través de la acción cooperativa de toda la humanidad, sólo como resultado de la historia — y trata esos poderes

como objetos y esto para empezar | — | solo es posible en forma de ex-
trañamiento”⁴³⁶

Siguiendo a Engels, Marx había postulado de la relación existente entre
economía política y propiedad privada. Si el capital era la “propiedad
privada de los productos del trabajo de los hombres” y las leyes de la
economía política procedían de “la misma naturaleza de la propiedad
privada” esto significaba que el movimiento de la propiedad privada “... es
la restauración perceptible del movimiento de toda producción hacia el
presente” también era “tal vez” que

todas el movimiento revolucionario necesariamente tiene su base
empírica y teórica en el movimiento de la *propiedad privada* mas
precisamente en el de la *economía*.

Del papel determinante de la propiedad privada daba cuenta también el
hecho de que “la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moralidad, la
ciencia, el arte, etc. son solo modos *particulares* de producción y todos
caen bajo su ley general”⁴³⁷

Pero la raíz del problema no estaba en la propiedad privada. El análisis
del “movimiento de la propiedad privada” en la economía política había
revelado que era “la expresión perceptible material de la vida humana
exiliada” “el producto del trabajo alienado”, el medio para el cual se
alienaba el trabajo. Por esta razón

la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la
servidumbre, se expresa en la forma *política* de la *emancipación de
los trabajadores* | — | porque la emancipación de los trabajadores
contiene la emancipación humana universal | — | porque la in-
servidumbre humana está implicada en la relación del trabajador
con la producción.⁴³⁸

Este “ser-reto” que la propiedad privada era el producto del trabajo
alienado solo se revelaba en “la culminación del desarrollo de la propie-
dad privada”. Solo podía ser desentrañado cuando la propiedad privada
hubiera conquistado su dominio sobre el hombre y se hubiera convertido
en “poder histórico mundial” cuando toda la riqueza se hubiera transfor-
mado en riqueza industrial y el sistema fabril en “la esencia perfecta de

la industria" "Hasta ahora toda la actividad humana" había sido "actividad de trabajo —es decir, industria— extrañada de sí misma". Pero no se había llegado a ningún "estado avanzado de contradicción", a ningún "reves de la dinámica conducente a la resolución" hasta que la anttesis entre la propiedad y su ausencia se convirtió en la anttesis entre trabajo y capital.

Una vez que la propiedad privada devino un "poder histórico mundial" cada nuevo *positivo* se convirtió en "una nueva potencialidad de estafa y de saqueo mutuo". La necesidad de dinero se convirtió en la única necesidad producida por el sistema económico, y la necesidad crecía a medida que el poder del dinero aumentaba. Todo se redujo al "ser cuantitativo". El "exceso y la intemperancia" se convirtieron en "su norma verdadera". La propiedad privada no sabía "cómo transformar las verdaderas necesidades en *necesidades humanas*". El aumento de la producción y de las necesidades se convirtió en, por lo tanto, "en el esclavo *ingenioso y siempre creciente de apetitos inhumanos, refinados, animales y humanos*". El extranamiento había refinado las necesidades y a la vez había generado un "bestial salvajismo". Incluso la necesidad de respirar aire fresco debía de ser una necesidad para el trabajador. El "hombre vuelve a las cavernas solo que ahora aprestan por la peste y la melancolía de la civilización". Resurgían en muchos más ruidos de producción tales como la ruina de acaudalados esclavos romanos. El irlandés vivió otra necesidad: la de comer "patatas hervidas" y "en todas las ciudades industriales de Inglaterra y Francia [veían] también *pequeños Irlandeses*". La economía política, un reflejo de las necesidades de los "hombres de negocios empíricos" en forma de "credo científico" validaba este proceso "reduciendo la existencia del trabajador al nivel más bajo y miserable, y aumentando su actividad al máximo entre mercedarios más desgraciados".

Pero al reducir a "la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto" al producir el proletariado —la propiedad privada había generado una clase

dirigida por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su *condición* de vida, que es la negación generalizada de sí misma y categoría de esa naturaleza... [El proletariado esta obligado como proletariado a abolirse y por consiguiente a abolir a su opuesto, la propiedad privada. De manera tal que] la propiedad privada se encamina en su movimiento económico hacia su propia

disolución [...] es una duración que no depende de ella [y] que es, inconsciente [...] el proletariado ejecuta la sentencia que a propiedad privada pronuncia sobre sí misma al producir e proletariado.²⁰¹

Pero aunque fuera “la forma necesaria y el principio dinámico del inmediato futuro”, el comunismo como tal no era “el fin del desarrollo humano”. El comunismo era la abolición de la propiedad privada, “la negación de la negación” de la misma manera que el ateísmo era “la negación de Dios”. La salvación al “acertijo de la historia” era el “socialismo” o lo que Marx en otro lugar denominó confusamente comunismo como “la immanencia”, “naturalismo”, “la satisfacción pasiva del hombre, un laudatorio de la abolición de la religión” o “la transición que a partir de la propiedad privada y por consiguiente [...] la apropiación real de la esencia humana por y para el hombre”.²⁰²

En los prólogos de los manuscritos, Marx reprochaba al “cristianismo” Bauer y sus seguidores, por no haber ajustado cuentas con “su punto de origen: la dialéctica hegeliana y toda la filosofía alemana”. En el tercer manuscrito, por consiguiente, desarrolló su propio ajuste, erigiendo la *Prontología* Marx a Hegel por tratar entidades como la riqueza y el poder estatal simplemente como “entidades del pensamiento” y por tratar la actividad humana “la naturaleza creada por la historia” como si fuera el producto de una “mente abstracta”. Y, por lo tanto, también acusó a Hegel de haber tratado “la apropiación de existencia objetiva del hombre” como la no existencia de la objetividad como tal.²⁰³

Esta crítica, sin embargo, solo demostraba hasta qué punto se había abierto un abismo imaginario entre la filosofía de Hegel y la extraña forma híbrida resultante de la unión entre el socialismo y los jóvenes Hegelianos. Hegel había escrito sobre las diferentes formas de conciencia y sobre el modo en el que los defectos de una forma conducían a otra en “el desarrollo del conocimiento”. Consideraba que el conocimiento, antes que una creación individual, era interpersonal y no se distinguía estrictamente de otras formas de actividad práctica. Por lo tanto, para Marx tenía poco sentido acusar a Hegel de tratar las diferentes formas de actividad como “entidades extrañas al ser humano” o el desarrollo del conocimiento como producto de una “mente abstracta”.²⁰⁴

Revelaba, asimismo, que, como supuesto metafísico, era más vulnerable el proceso teológico que conducía al espíritu hacia el umbral del conocimiento absoluto. Pero el proceso que se evocaba en la alternativa de Marx no era menos deliberado que el de Hegel y ya particular concepción de secuencia narrativa, no menos deudora de anteriores pensamientos protestantes. Porque al utilizar la idea de *ascensión* en la forma de *Entstehung* (acerca eterno) como escenario en el que los miembros del proletariado — que representaba a toda la humanidad — son llevados al nivel de degradación más abismal, y sin embargo, sin al mismo tiempo perder la esperanza de emancipación final. Marx, sin darse cuenta conscientemente, volvió a capturar gran parte del drama procedente de la interpretación heterodoxa original de Cristo. El siguiente teólogo del *ser humano* *entstehend* derivaba de la traducción que Lutero realizó de la "Epístola a los Filipenses" de San Pablo, a saber, en la cual Jesús

a pesar de tener la forma de Dios, no creía conveniente equipararse con Dios antes se vació (*schätzte nicht*) tomando la forma de ser humano, haciéndose semejante a los hombres. Y más adelante afirma: "humana se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, incluso la muerte en la cruz."

Marx desarrolló una variante de la misma idea cuando escribió sobre el extrañamiento absoluto de "todas las sensuales fuerzas y mentales" en "el sentido de tener". "El ser humano tiene que ser reducido a su pobreza absoluta con el fin de que pueda entregar su riqueza interior al mundo de afuera."¹⁰

El verdadero abismo no estaba entre el "materialismo verdadero" de Marx y los "seres no objetivos" de Hegel. Lo que estos desconocidos ocultaban era una profunda diferencia de objetivos. Por novedoso que fuera el papel del "espíritu absoluto" y por sublime que fuera el de *hombre* como su portador, el objetivo de la filosofía de Hegel pertenecía a una tradición que se remontaba a Aristóteles y que pretendía comprender el lugar que el hombre ocupaba en el mundo y a partir de esta comprensión hacer que el hombre se sintiera a gusto. El acceso del hombre al absoluto se realizaba a través del conocimiento y se dio a medida en que tema acceso al conocimiento absoluto podía participar

En estos manuscritos, así como en *La sagrada familia*, es, esta poca después, se formularon por primera vez muchos de los elementos básicos de la teoría de Marx. En la juxtaposición entre "la verdadera historia natural del hombre" y los efectos de la propiedad privada o el trabajo alienado no es difícil ver una versión incipiente de lo que en 1859 Marx describiría con términos que sonaban más científicos y económicos, como la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.¹¹ En los manuscritos de 1844 el papel indagador del filósofo ya había desaparecido. La revuelta del proletariado aparecía como una consecuencia de la trayectoria autodestructiva de la propiedad privada: "su última fase. Mas adelante, la asociación entre comunismo y abolicionismo revolucionario de la propiedad privada por parte del proletariado se convertiría en una constante de la misma manera en que el *Zeitgeist* se amaga en la economía política como credo científico del capitalismo. Las dos etapas del comunismo o del socialismo, la primera como abolición de la propiedad privada, la segunda como "el reino de la plenitud del hombre a sí mismo", también apuntaban a una distinción analoga que aparecería en *La crítica al programa de Götting* de 1871.¹² Y la lista podía seguir.

En suma, con estas la teoría de la historia y la concepción de la acción política que se hallan en el *Manifiesto*.¹³ Realmente, no. Porque los rasgos que posteriormente fueron los más distintivos del marxismo — de "la concepción materialista de la historia" — solo aparecieron tras una nueva factura en las filas de los Jóvenes Hegelianos, esta vez ocasionada por la publicación a finales de 1844 de *El único y su propiedad* de Max Stirner.

EL IMPACTO DE STIRNER

Max Stirner fue profesor en una escuela de niñas de Berlín. Entre 1835 y 1841 había sido uno de los *Freigeist*os libres — un círculo libertario y bohemio — de jóvenes Hegelianos ácidos y radicales que habían hecho contacto a Marx al enviar distribuidos antirreligiosos a la *Rheinische Zeitung* en 1841, cuando él era editor de la publicación. De la presencia de Stirner en las reuniones de los libres dan fe unas notas tomadas por el joven Friedrich Engels durante el periodo en el cual él también fue miembro del grupo. En

1844, sin embargo, Stirner había desarrollado una opinión propia, bien distinta de la de Bauer y de la de Feuerbach.

El principal objetivo del libro de Stirner era el nuevo "humanismo" de Feuerbach. Mas concretamente, acompañaba la afirmación de este autor respecto de que él había llevado hasta sus últimas consecuencias la crítica contra la religión. Para Feuerbach, la esencia de la religión consistía en la separación de los atributos humanos ("predicados" de los individuos humanos "sujetos"), y su traslado a otro mundo donde nuevamente se unían para conformar un "sujeto" (la idea. Dios o el "espíritu"). Feuerbach afirmaba que si se reclamaban para el hombre estos atributos alienados, o si se volvía al orden entre el "sujeto" y el "predicado", el proceso de alienación religiosa llegaría a su fin. No obstante, como señaló Stirner, esto no suponía el desmantelamiento de la estructura subyacente debajo de la conciencia religiosa. Porque los atributos atributos a lo divino no se restauraban en actividades humanas, sino que pasaban a otra construcción ideal, la "esencia del hombre", la "especie" humana, el "ser especie" o el "Hombre con mayúscula". Asimismo, se colocaba a Dios como "esencia" humana por encima del hombre común como si fuese su juez y su fin, como su "vocación". De manera que el "hombre" de Feuerbach era una nueva prolongación del Dios protestante, cuyo poder había derivado del "desgarro del hombre entre el impulso natural y la conciencia".

Marx no solo se vio afectado por este ataque contra la interpretación feuerbachiana, sino que en cierto momento se identificó explícitamente con la exigencia de convertirse "en un verdadero ser común". En un comentario a esta demanda, Stirner escribió:

[La religión humana] solo es la última metamorfosis de la religión cristiana [...] separa mi esencia de mí y la coloca por encima de mí [...] eleva al "Hombre" de la misma manera que la otra religión eleva su Dios a su ídolo [...] convierte lo Mío en un más allá en suya, me somete al Hombre y crea una "vocación" para mí.

Marx se sintió doblemente amenazado por este ataque. Primero, experimentó el desconcierto de verse relacionado con la religiosidad de Feuerbach, turbación que se agravó tras la aceptación por parte del propio Feuerbach de que había derivado su idea de "especie" de Strauss, quien a su vez había introducido el término como un sustituto dinámico

de lo que Cristo representaba en el cristianismo tradicional. Pero lo que era más fundamental, Stirner cuestionaba todo el sustento normativo de la postura de los jóvenes Hegelianos. Estos habían partido de la base de que el presente era inmutable, asumiendo que estaban en un momento de reflexión en la historia, por lo que se prometían una redención inminente. Marx describió con nitidez su postura en 1844:

La crítica de la religión termina con la conciencia de que el hombre es el ser más elevado para el hombre, de ahí el imperativo categórico de destruir todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser despreciable, abandonado, esclavizado y degradado.¹⁰

La juxtaposición de Stirner —no entre el hombre y Dios, sino entre el individuo y el hombre— y el desenmascaramiento de la base cuasoreligiosa y casi imperativa destinaban efectivamente este discurso. A partir del argumento de Stirner resultaba evidente que, una vez abandonada la crítica neohumanista del humanismo, el significado de la crisis que invocaban los jóvenes Hegelianos se desvanecía considerablemente. Como concluyó Stirner:

Para el cristiano la historia del mundo es lo más elevado, porque es la historia de Cristo o del "Hombre" para el egotista la historia tiene valor, porque solo pretende desarrollarse el mundo y no la idea de humanidad, ni el plan de Dios, ni los designios de la Providencia, ni la libertad. El no se considera ni en estrecha relación de la idea ni en receptáculo de Dios, ni en vocación, ni en ninguna vocación, no se imagina destinado a servir a otra superintendencia del desarrollo de la humanidad y no cree en el deber de aportar su obolo, vive su vida sin cuidarse de que la humanidad obtenga de ella pérdida o provecho.¹¹

Enfrentado al desafío de Stirner, Marx cambió drásticamente de postura. A principios de 1845 escribió un conjunto de notas titulado "ad Feuerbach" —más tarde conocido como "Tesis sobre Feuerbach"—, su principal objetivo al "materialismo contemplativo" de Feuerbach fue la carencia de una idea de "sensualidad" como "actividad humana sensual práctica" al tiempo que concluía sus objeciones con el mandato: "los filósofos solo han

interpretado el mundo de distintas maneras, la cuestión es cambiarlo"¹⁶. Después, sin embargo, no solo desaparecieron este tema moral y voluntarista, sino que también abandonaría repetidamente toda interpretación de las ideas que pudiesen tener un papel innovador o independiente en la historia. En *La ideología alemana*, escrito entre 1845 y 1847, Marx y Engels declararon:

El comunismo no es para nosotros un *estado de cosas* que se deba establecer, un *ideal* al que realmente hay que adaptarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que elimina el *precario estado de cosas*.¹⁷

En el *Manifesto*, se define a los comunistas como aquellos que comprenden "la dirección" del "movimiento proletario". Simplemente expresan, en términos generales, las relaciones reales que proceden de una lucha de clases existente.¹⁸ En términos más genéricos, *La ideología alemana* declaraba:

La moralidad, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología así como las formas de conciencia que corresponden a ellas, no tienen la apariencia de independencia. No tienen historia ni desarrollo.¹⁹

Por lo tanto, si Marx repelin el ataque de Stirner, lo hizo recurriendo a un arma terrorífica: y los daños colaterales fueron proporcionales. Puesto que Marx no podía escapar a sus vínculos con una forma moralizadora y cuasireligiosa de humanismo negando la validez de cualquier humanista o socialista como tal, el tema más sabido que despojar *toda idea de cualquier cosa* no autónoma. De esta manera lograba, al menos, un objetivo que había surgido como "imperativo categórico" o como conclusión a "la crítica a la religión": y al mismo tiempo negar tajante cualquier vinculación entre socialismo y ética.²⁰ Era una respuesta ingeniosa pero no era sincera. Años más tarde, Marx y Engels intentaron corregir sus implicaciones más incómodas, para lo cual obligaron a sus seguidores a realizar la tarea autodestructiva de extraer que lugar ocupaba un movimiento voluntarista en un proceso histórico económicamente determinado.

COMUL NISIMO

Marx no se sintió demasiado abrumado tras el ataque de Stuermer porque durante 1844 ya había comenzado a elaborar una vía alternativa al comunismo. Como se verá, esta nueva tesina fue casi tan especulativa y desde luego más reduccionista, que la posición que había peraltado en los manuscritos de 1844. Sin embargo, su grado activo tendía en esa permitía escapar a la dependencia de las inclinaciones psicoogicas de la antropología heuerbachiana y, en términos más generales, a toda asociación sin manifiesta con el moralismo cristiano que permeaba los caracterizaba a la mayor parte del socialismo francés y alemán. La nueva posición se perfila en la obra medita: *La ideología alemana*, escrita por Marx y Engels en Bruselas entre 1845 y 1847. Esta nueva teoría se construyó a partir de tres preocupaciones coincidentes que surgieron tras el abandono de Marx en 1841 de la forma hegeliana de rac socialismo político. Estas tres preocupaciones eran: la economía política, la historia del derecho y de la propiedad, y el debate sobre el comunismo.

LA ECONOMÍA POLÍTICA DE ADAM SMITH

En primer lugar, como resultado de su lectura de *La riqueza de las naciones*, Marx sustituyó la todavía algo abstracta oposición entre "trabajo alienado" y "ser especio" del hombre por la concepción de Adam Smith de desarrollo de la división del trabajo.

Smith comenzaba su obra describiendo "las dieciocho operaciones distintas" que diez hombres debían realizar para elaborar un alfiler. Estimaba que mediante la subdivisión de tales tareas, los diez hombres eran capaces de producir cuarenta y ocho mil alfileres al día o cuatro mil ochocientos cada uno. Según Smith, si cada alfiler se fabricase individualmente resultaría difícil, incluso, producir veinte alfileres, "quizá ningún alfiler al día". Basándose en este ejemplo, Smith sostiene que

la división del trabajo [...] en la medida en que puede introducirse [...] ocasiona, en todo arte, un incremento proporcional de los poderes productivos del trabajo [...] [que] la separación de intercambios y empleos diferentes parece haber tenido lugar como

consecuencia de esta ventaja [...] y que] esta separación [...] generalmente se desarrolla antes en aquellos países que emplean el mayor grado de industria y de máquinas.

La división del trabajo, según la descripción de Smith, no comenzó como resultado de la subdivisión o de la previsión humana, sino más bien como

la necesaria, aunque muy lenta y gradual, consecuencia de cierta propensión de la naturaleza humana [...] la propensión a trocar, permutar y comerciar una cosa por otra.

Lo que motiva esta propensión al intercambio no era la benevolencia sino el egoísmo: "No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de la que esperamos nuestra cena, sino de la consideración de su propio interés." Por último, dado que la división del trabajo era resultado del "poder de intercambiar" se entiende que el crecimiento de la división del trabajo siempre estaba limitado por "el crecimiento del mercado." En otras palabras, el progreso material de los humanos había ido en paralelo con el crecimiento del mercado.¹⁰

A diferencia de donde algo estático de trabajo alienado, la división del trabajo podía convertirse en el núcleo dinámico de una teoría del desarrollo social e histórico capaz de operar en conjunción con algunas cosas que en 1844 Marx había denominado "la verdadera historia natural del hombre." En "La ideología alemana" volvería describir esta "verdadera historia natural" como el desarrollo de las "fuerzas productivas" del hombre. El "nivel" de la división del trabajo dependía ahora del "desarrollo del poder productivo en un momento concreto." "Cada fuerza productiva nueva [...] causa un desarrollo mayor de la división del trabajo."¹¹

El crecimiento de las fuerzas productivas era el responsable de la introducción de la división del trabajo en la historia humana: una consecuencia del incremento de la productividad, del desarrollo de las artes y oficios y de crecimiento de la población. Aunque en su origen fue un desarrollo de "la división natural del trabajo dentro de la familia y la separación de la sociedad en labores individuales" (estas entre sí) la división del trabajo supuso la "distribución desigual, cuantitativa y cualitativamente, del trabajo y sus productos, de ahí la propiedad"

De la misma manera, como resultado de la consiguiente necesidad de regular "la contradicción entre los intereses particulares y los comunales" "el interés comunal" asumió "una forma independiente como *puerto*" [una comunidad alienada]. La esencia de la división del trabajo, como trabajo alienado, consistía en que no era voluntaria.

Mientras el hombre permanece en una sociedad naturalmente desarrollada [...] mientras [...] la actividad no es voluntaria por una naturalmente dividida, la propia acción del hombre se convierte en un poder alienado opuesto a él que lo esclaviza e invierte de ser controlado por él.

En efecto, la división del trabajo representaba en una escala histórica mundial lo que en un primer término Marx había objetado a la imagen hegeliana de sociedad civil: el abandono de la vida social cotidiana del hombre a causa de la contingencia. Según Marx, debido a la división del trabajo

la relación de oferta y demanda [...] ronda sobre la tierra como la muerte de los antiguos, y con mano invisible destina fortuna o infortunio a los hombres, levanta imperios y los arruina, hace que surjan y desaparezcan naciones.

Sin embargo, con la abolición de la propiedad privada, la regulación como vista de la producción y la abolición de "la actividad alienada de los hombres hacia su propio producto", el poder de oferta y demanda se "disolvería en la nada" y los hombres "conseguirían controlar una vez más el intercambio, la producción y el modo de comportarse los unos con los otros"⁴¹⁴.

LA RESPUESTA DEL MARRISMO A LA PROPIEDAD

Pero a pesar de la utilidad de la imagen que Smith tenía de la división del trabajo para ilustrar el carácter contradictorio del incremento de la riqueza y de la productividad en la historia de la humanidad, no había nada en *La riqueza de las naciones* que sugiriera la aparición de una nueva

etapa que tuvo a trascender la sociedad comercial, y menos el total de la propiedad privada o la expresión de la división del trabajo. Respecto de esto, Marx consiguió recuperar otra literatura con la que ya estaba familiarizado debido a sus primeros años como estudiante de Derecho. Se trataba de debates europeos del siglo xix sobre la naturaleza y la historia de la propiedad.

Napoleón, desde su famosa abolición de los derechos feudales en Francia durante la noche del 1 de agosto de 1789, la cuestión de la propiedad había sido el centro del debate sobre la legitimidad e importancia de la revolución. La "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" había catalogado la propiedad, junto con la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión, como uno de los "derechos naturales e imprescritibles del hombre", era "un derecho inviolable y sagrado". Pero ya en 1790, la pretensión de convertir la propiedad en "inviolable" fue rechazada por quienes exigían que la tierra se dividiera de manera más igualitaria. El argumento radical apelaba al precedente clásico de "la ley agraria" una serie de medidas egipcias que databan de la República romana y que se asociaban en particular a los hermanos Graco. Por esta razón François "Né-Habent" considerado en términos generales el antecesor de la *estatización* revolucionario moderno, adoptó el nombre de Graco en mayo de 1793, dando los presuntos términos de esas *leges agrariae* a los *Robespierres*. La *Antiguiedad* había fijado un máximo de extensión de terreno que cada ciudadano podía poseer individualmente, y había retenido a los excedentes entre los que no tenían ninguna. El apogeo de esta tradición terminó en solido y respetable linaje. Una la *guerrilla* de *permanentes* repeticiones, que comenzaba con Maquiavelo e incluía a Helwigius, Montesquieu y Mably, había elogiado esta práctica como *saludable* para la disposición de la república a limitar la propiedad privada y, si era necesario, reducir tierra de los ricos a los pobres como un medio de fortalecer el estado. La cuestión dejó un tan *desacata* que, el 18 de marzo de 1794, la Convención decretó la pena de muerte contra cualquiera que defendiese la "ley agraria".

Con la derrota de los radicales y la estabilización del Estado, la propiedad privada adquirió, de manera permanente, forma legal e institucional, convirtiéndose en el nuevo orden. En otra apelación al precedente *romano*, esta vez a un imperio antes que a la república, Napoleón adoptó el *pago* de moderno Justiniano y aprobó un nuevo código legal

que incorporaba los nuevos derechos del hombre: el Código de Napoleón de 1804.¹ Para asegurar su permanencia, Napoleón prohibió incluso los comentarios al nuevo código. Ahora bien, en su mayor parte, y especialmente en su manera de tratar la propiedad, el código sólo repitió los preceptos del derecho romano. Siempre que no contraviniere las "leyes y regulaciones", la propiedad era "el derecho a disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta". Se trataba de una transcripción aproximada del romano *ius utendi et abutendi*, el derecho a usar o a abusar de una cosa dentro de los límites que establece la ley.

En torno de esta concepción de la propiedad como "derecho natural", los juristas franceses construyeron una historia ideal en la cual la "propiedad" era el fundamento de la civilización y la "posesión", su preludio. La propiedad, que tenía su origen en el principio de primera ocupación, podía justificarse adicionalmente en el trabajo y entonces recibía reconocimiento teórico en el derecho. Tal interpretación de la historia admiten poca, sin demasiada dificultad, acomodar las observaciones de sus historiadores conjeturales del siglo XVIII. Smith, Hume y otros — en las cuales la historia de la sociedad se desarrollaba en cuatro estadios: caza, pastoreo, agricultura y comercio. En uno de los comentarios más acuciosos al código, elaborado por Charles Toullier y aparecido tras la caída de Napoleón, se planteaba que el derecho natural a la primera ocupación se hizo permanente con el progreso de la agricultura y evolucionó gradualmente hacia la "propiedad absoluta". En numerosos crónicas legales del período fue normal sugerir que la historia era la transición de la posesión como "hecho" a la propiedad como "derecho".²

En los años que siguieron a la batalla de Waterloo, estas cuestiones no eran simplemente académicas. Con el retorno de los Borbones, los problemas relacionados con el estatus que había adquirido la tierra durante la revolución, el clamor de los emigrantes que habían regresado para que les restituyeran sus posesiones y las demandas de los propietarios de plantaciones coloniales de nuevas ofertas de esclavos se convirtieron en las cuestiones políticamente apremiantes durante los años que condujeron a la revolución de 1830.³ Esta fue la razón por la que el repudio más contundente a la nueva interpretación de la "propiedad absoluta" vino de los liberales partidarios de los logros de 1789. La propiedad privada, junto con la igualdad civil y el gobierno constitucional como fundamentos

de la civilización moderna fueron la base del argumento esgrimido entre 1841 y 1848 por sus defensores de la Monarquía de Julio. Con idéntico espíritu, en la *Filosofía del derecho* Hegel había expuesto un categórico argumento filosófico a favor de la propiedad privada como imposición de la voluntad subjetiva sobre la naturaleza y en consecuencia como fundamento de la individualidad.¹⁴

Ante la persistencia de trabajo adscrito a la tierra en gran parte de Europa occidental y oriental y el resurgir de tenencias específicas y privilegios especiales asociados con el mundo feudal antes de 1789, los argumentos a favor de la propiedad "absoluta" parecían fuertes. El debate tenía, además, dimensiones más globales. A raíz de la emancipación de los esclavos coloniales implementada por la Francia revolucionaria, a la que siguió la legalización del comercio esclavo por parte de Gran Bretaña, a contraverso sobre la esclavitud se intensificó en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, así como en Francia en las décadas que siguieron a las guerras napoleónicas. En Gran Bretaña, los seguidores radicales de Thomas Spence cuestionaron la propiedad aristocrática de la tierra. Al mismo tiempo, Thomas Hodgskin, en una primera controversia sobre las exigencias del trabajo, distinguía entre un derecho "natural" a la propiedad derivado del trabajo y un derecho "artificial" resultante de los privilegios de la clase terrateniente para confeccionar leyes, clase que debía su posición a la conquista y a la usurpación. También en Rusia, con el inicio del movimiento opositor en la década de 1820, la cuestión de la servidumbre pasó a ser el centro de la agenda reformista.¹⁵

Por consiguiente, no es de extrañar que hasta la década de 1830 la principal oposición a este nuevo mundo de propiedad absoluta y a la promulgación de códigos legales "ilustrados" y uniformes que englobaban igualdad civil y propiedad privada "absoluta" procediera de los conservadores. La forma intelectualmente más formidable de esta reacción conservadora fue la de la denominada Escuela Histórica Alemana de Derecho, originada a partir de la relación establecida por Burck entre la revolución y los excesos de la razón desarmada, inspirada en el ensayo puesto por Herder en el lenguaje la costumbre y la cultura, y desatada luego realizando criterios de investigación archivística completamente nuevos. La escuela se hizo famosa en toda Europa a finales de las guerras napoleónicas, momento en el que Karl von Savigny lanzó una defensa ferrea de su argumento contra la codificación racional y, en particular,

contra la elaboración de un código legal uniforme en la Confederación Alemana.¹⁰ Los miembros de la Escuela Histórica Alemana estaban próximos a "la Escuela Románica", con su idealización del imperio alemán bajomedieval y preabsolutista. Creían en la posibilidad de una vía apostólica, pacífica y gradual a la emancipación campesina del feudalismo, una vía abierta por la erudición de profesores armados con un "conocimiento aprendido del derecho". El manifiesto de Savigny fue una revanista al mismo reclamista liberal de Heidelberg, A. F. J. Thibaut, quien había propuesto la redacción de un código legal para toda Alemania y se había opuesto a que se confiase el futuro del imperio alemán a los eruditos. Pero Savigny también había sido crucial a la hora de socavar el crédito de la propiedad privada como derecho natural transhistórico.¹¹

Las raíces intelectuales de la Escuela Histórica eran anteriores a la Revolución. La escuela surgió en la década de 1780 en Göttinga, centro intelectual del electorado de Hannover, de inclinaciones inglesas, a partir de una reacción contra el tipo estilizado de cuasihistoria empleado por la ilustración en su enseñanza del derecho romano. Es más, el manual que se utilizaba, el de Henneccius (1719), era el mismo que se estaba empleando en Francia cuando se elaboró el Código Napoleónico. El fundador de la escuela, Giesey Hugo, comenzó su andadura con una traducción y comentario del capítulo sobre la historia del derecho romano incluida en la obra recientemente publicada por Calhoun *History of the development of laws of the Empire Romanum*. En lugar del mismo código jurídico asumido por Henneccius y por otros comentaristas similares, Calhoun demostró que el derecho se había adaptado a los cambios de la sociedad romana, y que detrás de sus formulaciones legales aparecían intereses y apodicticas se podían discernir argumentos contradictorios.

La temprana publicación en 1801 de la primera obra de Savigny, *El derecho de posesión*, tuvo una enorme relevancia en el debate posterior sobre la propiedad. Esta obra, basada en un estudio históricamente informado y desafiante sobre el derecho romano, sostenía que la "posesión" era una forma anterior de propiedad, sino una forma legal diferente con una historia completamente distintiva.¹² A su vez, los descubrimientos de Savigny se afianzaron en gran medida tras los innovadores escritos de su amigo berlinés Barthold Niebuhr, cuyos estudios sobre la historia de la República romana se publicaron por primera vez en 1811-18.

De especial importancia fue el trabajo pionero de Niebuhr sobre el *ager publicus*, la "tierra pública" capturada a un pueblo conquistado. Durante la mayor parte de la historia de la República romana, revujo Niebuhr, esta tierra no fue propiedad privada —eigentlich su propietario era el Estado, si bien era poseída en régimen de comunidad para el uso de todos los ciudadanos romanos— cada uno de los cuales explotaba solo cierta cantidad. Esto significaba que el objetivo de los hermanos Graco, en su intento de reforzar la "lex agraria", no había sido "emprender una embestida tiránica contra la propiedad de los ricos" sino reclamar la tierra pública que había sido apropiada por los patrones violando la ley misma.⁴⁶

Esta investigación no solo demostraba que no había una progresión directa desde la primera ocupación hasta la propiedad privada a través de la posesión, también apoyaba el argumento de Savigny según el cual la posesión era de hecho y de derecho y sostenía nada que ver con la propiedad privada legal o históricamente. En su postuma *Lecciones sobre historia romana* Niebuhr demostró que la primitiva organización política de Roma se había basado en "gentes" —tribus o clanes— y que la propiedad era comunal sobre una base tribal. Mas tarde, con la consolidación de la ciudad, la propiedad tribal se transformó en propiedad estatal de la tierra. La ciudadanía era una condición para poder participar en la propiedad.⁴⁷

Al mismo tiempo, los trabajos de Hago y Pöcher sobre las sociedades panigemas germánicas destacaban el contraste entre la Antigüedad, donde la ciudadanía y el acceso a la tierra se centraban en la ciudad, y las nuevas formas de organización social y política que surgieron tras las invasiones germánicas, en las cuales el derecho y la propiedad se entendían en términos de asociaciones de personas dispersas a lo largo y a lo ancho de amplios espacios territoriales. Pero incluso en aquellas sociedades germánicas, el derecho al uso de la tierra dependía de la pertenencia a la comunidad y de la preparación militar para manejar armas.⁴⁸

En las *Lecciones sobre historia romana* de Niebuhr, y en sus más comparativas y generales *Lecciones sobre historia antigua* impartidas también en Bonn en el invierno de 1829-1830,⁴⁹ se destaca con cierto detalle la existencia histórica de tres formas diferentes de propiedad anteriores a la sociedad comercial moderna: la oriental, la tribal y la clásica, y la cuarta, la feudal, era un tema recurrente de comparación.

En su análisis de la propiedad "oriental" Niebuhr seguía sus investigaciones anteriores sobre el despotismo oriental en las que se destacaba que el soberano era el verdadero propietario del suelo mientras que el cultivador era un mero arrendatario libre que pagaba al monarca una parte del producto de la tierra que cultivaba. Sin embargo, también en libros, esta tesis a de su estrecha perspectiva "asiática". Escribió: "Este sistema, que guarda gran parecido con la posesión del *ager publicus* entre los romanos, se encuentra en la India, Persia, entre los cartagineses y, por consiguiente, también en Fenicia"¹¹⁷.

Sobre la propiedad "tribal", Niebuhr destacó su centralidad política en la historia temprana de Roma, aunque una vez más puso de manifiesto su similitud con otras formas tempranas de organización política¹¹⁸. Escribió:

Así como un hecho cierto que entre los romanos la división de la nación era entre *gentes*, que eran análogas a los *gentes* *vevov* de los griegos, y a los *Gründlichter* de los antiguos alemanes.

Incluso cuando escribió sobre las peculiaridades del denominado "derecho agrario" romano, Niebuhr situó la institución en una perspectiva comparativa más amplia. Escribió:

La idea general de las naciones italianas fue esta, que hay un vínculo indisoluble entre la tierra y el derecho de ciudadanía, que todo tipo de propiedad deriva únicamente del Estado. El suelo es simplemente el estrato sobre el cual se asienta la edificación económica de la organización civil [...] Las formas primitivas de los romanos tienen casi siempre una analogía en las constituciones griegas: como la *sacra* tiene también el derecho civil, pero en relación con el *ius agrarium* y el derecho agrario, los romanos están aparte. El Estado griego hizo conquistas y fundó colonias, pero la *possessio agri publici* (la posesión de la tierra pública) es desconocida para dicho pueblo.¹¹⁹

Así pues, en lugar de la propiedad privada como un derecho natural de un mundo naturalmente habitado desde el principio por aspirantes a propietarios "absolutos", la Escuela Histórica Alemana había descubierto un nuevo pasado, durante el cual el grueso de la humanidad había vivido

mas ordinariamente en sociedades donde la posesion de la tierra era comunal y estaba condicionada.

Ahora debia quedar claro por que es tan importante la primera formacion juridica de Marx. Como estudiante de derecho en 1836-1837, Marx asistio a las lecciones de Savigny sobre los *Pandectas*, y es evidente que, segun una carta enviada a su padre en 1841, habia leido *El derecho de posesion* de Savigny. Tambien parece cierto que estaba familiarizado con la controversia suelta publicamente en 1839, entre Savigny y el hegeliano profesor de derecho Eduard Gans sobre la relacion entre posesion y derecho. La hostilidad entre Gans y Savigny era profunda, pero sorda. Al igual que en la Francia posterior a 1817, donde la censura hizo del debate politico una contienda ostensiblemente academica entre ideas tales como historia nacional en Alemania el debate en torno de cuestiones de historia legal suplantó a la manifestacion abierta de ideas politicas. De manera tal que los antagonismos y posturas basicas se canalizaron a traves de argumentos sobre la codificacion, la posesion y el carácter del derecho romano.

Gans, siguiendo a Thibaut, consideraba que la validez del estudio del derecho derivaba de su coherencia como sistema de relaciones y obligaciones. El atractivo del derecho romano resultaba en que se trataba de un conjunto de doctrinas legales y sustantivas cuya universalidad trascendia tiempos y culturas, con independencia de las peculiaridades locales del poder politico. El objetivo de su principal e inabundante obra sobre el derecho de sucesion fue poner orden universal y sistematico a las costumbres y practicas locales, que arbitrariamente favorecian a los poderes existentes. La codificacion reforzaria la universalidad del derecho y marginaria el papel discrecional que representaba la elite docente conservadora.

En su ultima obra, *Sobre el fundamento de la posesion* (1848), un ataque directo contra Savigny, Gans comparo el descubrimiento efectuado por la Escuela Histórica de las raices del derecho germanico con la costumbre o con la tradicion articuladas o con las particularidades de una practica bajomedieval con la minuciosidad de la tradicion catolica. En concreto, Gans arremetio contra la afirmacion de Savigny de que el derecho de posesion se desarrollara a partir del "hecho" de posesion. La opinion de Gans se trataba de una confusion entre el hecho natural y legal. "La posesion no es un simple hecho; no surge como derecho por la tortuosa

va de "a equitas". Los derechos legales de posesión no derivaban de la posesión real, porque los derechos legales no podían derivar de las relaciones que eran puramente naturales. Legalmente, un derecho posesorio no podía sostenerse en una injusticia, desahucio o injusticia. En otras palabras, la posesión presuponía derechos de propiedad y no el simple ejercicio de dominio sobre una cosa.⁴¹

No es sorprendente que durante esos años un hombre joven y angustiado por "la opresión evidente lo que es y lo que debiera ser", e interesado en identificar la ley con la universalidad y la razón, se sintiera atraído por la rama conservadora del historicismo de Savigny. En un artículo de 1842 a título "La Escuela Histórica de Derecho para la *Rheinische Zeitung*", Marx acusó a Hugo de "una vacuosa formalidad" y se espantó en su cualificada descripción de la esclavitud y en su insistencia en la "naturaleza eterna" del hombre como su "única característica positiva distintiva". En el mismo sentido, en 1843 y 1844 condenó a "una escuela que hoy tiene la validez de hoy en la vileza de ayer".⁴²

Desde el principio Hugo sostuvo que el derecho era parte de la historia y de una rama de la ética aplicada. Sin embargo, esta crítica —dada en un tanto tiempo asociada a la derecha— fue recogida por la izquierda en los años de la década de 1840. Después de 1843, especialmente en la Francia de la Monarquía de Julio, pero también en la Inglaterra contemplada con los ojos de Thomas Carlyle o de Charles Dickens, comenzó a abrirse una brecha entre la sociedad tal y como se definían los juristas y las realidades materiales de la vida social tal y como se percibían en las experiencias de la mayoría de la población.

A la importante declaración de Proudhon según la cual la propiedad era un robo, se siguió el descubrimiento de que la propiedad era "imposible" debido a que pretendía crear algo de nada. En otras palabras, confirmaba la afirmación de Savigny y sus seguidores de que, históricamente, el derecho derivaba del hecho. De manera tan errónea y equivocada como de la *Filosofía del derecho* que hizo Marx, revelaba que en sus días Hegel había estado dispuesto a descender al credo positivista que ensalzaba lo "físico" (esto es, el nacimiento) en detrimento de la "razón" cuando se trataba de defender la monarquía y la primogenitura.

Por eso, Marx solo pudo comenzar a apreciar la importancia de las investigaciones de la Escuela Histórica como uno de los puntos de arranque de su propia tentativa de construir una teoría de la sociedad que

preservara la propiedad privada y la división del trabajo — a vez que se convenció de que el “derecho tuvo una historia tan poco independiente como la religión”. El registro histórico, como había puesto de manifiesto la Escuela, sugiere a quien — habíamos sugerido alguna para asumir que la historia de las formas de propiedad llegaría necesariamente a su fin con la sociedad comercial o con el establecimiento de la propiedad privada como derecho natural universal. Al que Marx se refería en 1839 como la forma de propiedad de “la mortuaria burguesa” era solo la última en una sucesión de formas de propiedad que habían acompañado el desarrollo histórico de las fuerzas productivas.

En *La ideología alemana*, Marx siguió a profundizar lo que Niebuhr había escrito sobre la “propiedad feudal” y la “antigua propiedad comunal y estatal”. Asimismo se inspiró directamente en las investigaciones de Hugo y en Pfister sobre la “propiedad feudal o estatal” y en su comparación entre la Antigüedad y la comunión caducata germana de la Edad Media.¹⁰ Pero a diferencia de Niebuhr y de Hugo, que consideraban que esos tipos distintos de propiedad eran primordialmente formas de organización política o estatal, Marx los relacionó con estadios sucesivos en el desarrollo de la división del trabajo.¹¹ Como seguía argumentando catorce años después en su famoso prefacio de 1854 a la *Crítica de la economía política*, con “épocas progresivas en la formación económica de la sociedad”.

El primer enfrentamiento: la comunidad y el comunismo

Este tercer grupo de literatura al que recurrió Marx para construir su nueva teoría fue, como no podía ser de otro modo, el debate, con empalme sobre el comunismo, o más exactamente a menudo en Francia, sobre la “comunidad”. Pero antes de abordar estas cuestiones es necesario resolver, primero, el fogoso debate que se describe en la sección tercera del *Manifiesto*, “Literatura socialista y comunista”.

El método con el que se aborda esta sección muestra la pauta de las innumerables polemicas de la tradición marxista posterior. La identificación y la hostilidad de opacante a través de canales en los que se ensayaba su identidad social demostraron ser especialmente contagiosas. En la sucesión, las batallas ya no se libraban entre la división y

ni se queja a entre ideas, sino entre clases o facciones sociales y sus abanderados: "marxistas ortodoxos", "anarquistas", "reformistas", "posibilistas" y "revisionistas" y en el siglo XX con términos todavía más evidentes como "régulosos", "lacayos" y "perros de presa". Desde el comienzo, estas designaciones fueron deliberadas y cambiantes. En esta actualización comunista de una obra de teatro de moral medieval, Proudhon y sus había de personajes en tres ocasiones en el espacio de tres años. En el primer acto aparecía como autor del "manifiesto científico del proletariado francés" en el segundo, como paladín del "ideal de la pequeña burguesía" y en el último acto, como orador a que apoya el "socialismo conservador o burgués". La transformación era especialmente extraordinaria porque los personajes de los dos últimos actos eran exactamente los mismos.¹²⁰

Igual de duradero y engañoso fue el impacto que esta polemica tuvo sobre la posterior interpretación del desarrollo intelectual del socialismo. Con ya alguna de las innumerables detalles de las distancias entre ser y su refundición en una extensa narración histórica en la que las ideas de los antiguos mentores y aliados -socialistas, libertaristas, saint-simonianos, humanistas, Considerant, Proudhon, Fourier y Hess- aparecían como manifestaciones de posiciones ya superadas, sus ideas sobre la necesidad se descartaban por quedar al margen del paso a la realidad. El nuevo personaje del drama "el proletariado". Pero "el proletariado" era el protagonista de la historia solo en apariencia. En realidad, era una corona de humo bastante gruesa detrás de la cual consultaba una forma algo modesta y selectiva de autobiografía política e intelectual.

Los verdaderos temas del debate sobre el comunismo de mediados de la década de 1840 recibieron poca atención en el *Manifiesto*. En consecuencia, es casi imposible detectar el papel crucial que tuvo Proudhon a la hora de emprender la búsqueda de una forma social moderna que con libertad y comunismo. Es probable que una de las razones de su sospecha y la irritación que siempre acompañaban las referencias de Marx a Proudhon tras 1843-1846 fuera su mala conciencia de saber cuánto le debía realmente respecto de su abandono de la concepción racionalista del derecho después de 1842 y también de la formación de su interpretación inicial del comunismo.

En *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon había condenado no solo la propiedad sino también la "comunidad" debido al "yugo de hierro que pone sobre

la voluntad, la autura moral que inflige sobre la conciencia, y la piadosa y estúpida uniformidad que promueve". También atribuyó los delitos de la comunidad al recurrente dominio de la propiedad privada. En referirse a los jesuitas de Paraguay y a los habousistas, escribió que "la negación deliberada de la propiedad se comete, bajo una influencia directa del propietario a la propiedad" y concluye que "esta propiedad la que deja en contrate en el fondo de todas las teorías comunales". Su remedio era "una tercera forma social", "la síntesis entre comunidad y propiedad que denominaremos libertad". En esta forma se combinaría la libertad asociada a la propiedad con la armonía asociada a la comunidad.¹¹

El impacto directo que Marx recibió de Proudhon (así evidente incluso en sus contribuciones a la *Rheinische Zeitung* En 1842, Marx se hizo eco de Proudhon al cuestionar que los campesinos fueran culpables del "robo" de la tierra: "Si cada violación de la propiedad sin distinción, sin una distinción más exacta, significa robar, entonces sería que toda propiedad privada es un robo". A comienzos de 1843, parece sumarse al llamado de Proudhon a favor de la igualdad salarial. Después, en ese mismo año, la lectura de *Qué es la propiedad* le permitió insistir en que el comunismo y la abolición de la propiedad privada no eran lo mismo. En 1844, su rechazo de todas las formas existentes de comunismo, según era a vez de cerca el texto de Proudhon. Marx, como Proudhon, consideraba que el comunismo basado en la "envídia" y en la "igualación a la haza" era "la expresión lógica de la propiedad privada" puesto que negaba "la personalidad del hombre en todas las esferas". Fue también el argumento de Proudhon el que pasó inequívocamente a Marx, en contra de cualquier intento de ver al comunismo como comunidad positiva de los seres. Este "verdadero comunismo [...] que pretende engirse en sistema e instituirse por leyes" es solo otra "manifestación de la violencia de la propiedad privada".¹²

Para Marx, rechazó el comunismo como "comunidad pasiva", que otro tipo de comunismo podía haber. A este respecto, puede que de nuevo Proudhon condujera involuntariamente a Marx a investigar las posibilidades de una idea diferente de comunismo. Porque en *Qué es la propiedad*, Proudhon hace referencias ocasionales a la idea de comunismo como "comunidad negativa". Esta "asociación simple" fue "el objetivo necesario, la aspiración originaria de la sociabilidad". Para el hombre representa "la primera fase de la civilización".

En este estado de sociedad que los griegos han denominado, "comunidad negativa", el hombre se acerca al hombre y comparte con él los frutos del campo, la leche y la carne de los animales.

Protagora asoció la idea con el fundador del naturalismo moderno del siglo XVII, Hugo Grocio.

Originalmente, todas las cosas eran comunales e indivisibles, eran propiedad de todos [...] Grocio nos dice, como la comunidad original desemboca en ambición y codicia, como la edad dorada fue sustituida por la edad de hierro, etc., de manera tal que la propiedad se basó primero en la guerra y la conquista, luego en tratados y contratos.¹²³

Sin embargo, ni siquiera Proudhon le dio importancia a esta idea. "¿Qué tipo de razonamiento es este", reprochó a Grocio, "de buscar el origen de un derecho, que se dice natural, fuera de la naturaleza?" Proudhon se preguntaba

como [era posible] que la igualdad de condiciones, habiendo existido una vez en la naturaleza, pudiera después ocupar un estado fuera de la naturaleza. ¿Cuál fue la causa de tal degeneración?

Proudhon era escéptico respecto de la "comunidad" ya fuese positiva o ya fuese negativa, poco importa. Asociaba la "comunidad negativa" a una etapa "espontánea" e "instintiva" de la humanidad anterior a que el hombre comenzara a "producir". En tal estado, la comunidad negativa dio paso a la comunidad positiva y la razón enseñó a los hombres, así si la igualdad era condición necesaria de la sociedad, la comunidad era la primera forma de esclavitud.

A diferencia de los parias que creían que la propiedad y la subsistencia política iban parejas en el tiempo, Proudhon pensaba que la "comunidad negativa" databa de la creación del hombre, existía en la edad de la comunidad negativa. Su interpretación, en la medida en que después de todo es humanista, se parecía a la de *philosophes* radicales como Condorcet o a la de *idéologues* como los economistas políticos y los historiadores económicos escoceses.

El hombre no tiene más que una naturaleza, constante e inalterable. La sigue por su instinto, rompe con ella mediante la reflexión y vuelve a ella a través del juicio.

Si el desarrollo histórico contenía un principio de esperanza, este debía hallarse no en la sucesión de modos de subsistencia que habían elaborado los humanistas y los historiadores conjeturales, sino en el crecimiento del conocimiento y de la ciencia que podía finalmente liberar a la población de la opresión de la pobreza y de la autoridad política.

Según su admirador alemán Karl Grün, la ocupación violenta y no justificada de la tierra había presupuesto en origen un principio de igualdad e incluso se había justificado la herencia como un medio de salvaguardar los derechos de los guerreros excluidos del cultivo de la tierra por contribuir a la defensa de los campesinos. Pero los juristas, en vez de adaptar el derecho a la necesidad social, simplemente habían tomado "los hechos brutos" de la posesión de la tierra tal y como los habían encontrado entre las civilizaciones incivilizadas y los habían convertido en formas de propiedad. La Revolución Francesa no había mejorado esta situación, dado que se había basado en la soberanía de particulares que en la soberanía de la ley y la razón. El pueblo había seguido en la práctica del Antiguo Régimen y del derecho romano, de ahí la continua entre riqueza y miseria existente en el presente. Pero la política se convertía en una ciencia y "la función del legislador" se reducía a "la búsqueda metódica de la verdad". Pinedón esperaba que la interacción entre "comunidad" y "propiedad" pudiera generar "libertad", la "tercera forma social", pero de ninguna manera relaciona esta síntesis con una idea de "comunidad negativa".

En un principio se imaginó la "comunidad negativa" para responder a la cuestión del surgimiento de la propiedad privada y sus derechos. Los defensores del siglo XVII sobre los orígenes de la propiedad procedían del Génesis y de la tradición escolástica según los cuales la humanidad recibió la tierra de manos de Dios para cultivarla en comunidad. El objetivo de Grénier y de sus sucesores había sido encontrar una vía entre dos posiciones enfrentadas en el siglo XVII: por un lado, la de aquellos que como los *Levellers* niveladores sostenían que esta don significaba que la tierra debía mantenerse en uso común y, por lo tanto, que la propiedad privada era ilegítima; por el otro, la de quienes, como el teólogo

político monárquicos. Robert Filmer defendían que Dios le había dado la tierra a Adán — un hombre y sus herederos legítimos — y que por lo siguiente hubo propiedad privada desde el principio.

A diferencia de estas dos versiones incompatibles e inmutables del estatutalismo, Ugo Grozio, Pufendorf y de un modo distinto, Locke construyeron esquemas desarrollistas que podían explicar el cambio ocurrido entre la gracia original hecha por Dios de tierra en común y el predominio actual de la propiedad privada. El don de Dios no significaba que los primeros hombres practicara la "comunidad positiva" ni tampoco que preservaran los derechos de propiedad de una edad posterior. Lo que Pufendorf dio a denominar "comunidad negativa" describía mejor esta primera edad de la humanidad, en la que el hombre vagaba sobre la tierra de la misma manera que estaba por el mar: ajeno a *toda* noción de propiedad, fuera privada o comunal.¹⁷

En esta edad primitiva de la historia de la humanidad, según la teoría estatutalista, la presuposición del hombre fue la satisfacción de necesidades individuales de la necesidad. La relación primordial era entre la persona y la cosa, las relaciones entre personas tenían poca importancia en términos relativos. Por regla general, la satisfacción de las necesidades — y aquí como arquetipo la recolección de bayas y otros frutos de los grandes bosques — no implicaba a los otros, y los demás no tenían el deber correlativo de contribuir a la satisfacción de las necesidades individuales. No existían, por lo tanto, ni derechos de propiedad. Aunque los derechos y la propiedad supongan relaciones entre personas, los derechos implicaban deberes correlativos de los demás a no interferir y la propiedad suponía el acuerdo de los demás de respetar esa propiedad. En la primera edad de la humanidad ninguno de los dos era necesario. El hombre vivía de la caza y de la recolección, guardando reservas y trabajando en formas rudimentarias de agricultura. La interacción social era débil, la cooperación social ocasional y lo más importante de todo, los recursos abundaban en relación con las necesidades del hombre.

Los derechos solo comenzaron a demandarse cuando aumentaron las necesidades y la población creció. En esta etapa, la satisfacción de las necesidades comenzó a exigir cooperación y el inicio de la división del trabajo. Aparecieron formas de escasez y a medida que las necesidades se diversificaron, comenzaron a producirse socialmente más objetos de consumo. Eso significó que a cada contribuyente al proceso de producción

se debe proporcionar una parte adecuada del producto, lo que exige la formación de un Estado que opere como guardián intransigente de los derechos de quienes participaban en la producción y como agente capaz de mitigar la avaricia y las violaciones de la propiedad y de las personas.¹⁰

Cualquiera que fuera la combinación exacta de elementos que inspiraron a teoría de Marx —o que resultó llamativo es hasta qué punto su interpretación del comunismo, a pesar de su laicismo y esquematismo, reprodujo lo que era central en esta interpretación institucionalista: su superposición entre necesidades y derechos, su vinculación entre el comunismo y el hombre “rico en necesidades”, su identificación de los derechos con la distribución de recursos potencialmente disputados en un ambiente de escasez y su asociación de los derechos y de la justicia con el Estado político. Marx rechazó tajantemente todas las teorías del comunismo basadas en los derechos. Los derechos, la justicia y el Estado iban de la mano. El comunismo, por su parte, no versaba sobre “el gobierno de los hombres” sino sobre “la administración de las cosas”. En consecuencia, el socialismo tentaba que ver con una sociedad en la que la “satisfacción” de los individuos se dirigiera hacia la satisfacción de las necesidades. En su *Crítica al programa de Gotha* escrita en 1875, se hace evidente que Marx siguió esta interpretación. Allí evoca otra vez “la fase más elevada de la sociedad comunista”.

Donde entonces se puede atravesar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad pueda grabar en sus banderas: a cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades.¹¹

No se sabe si Marx utilizó conscientemente la concepción institucionalista del comunismo primitivo. Además de Proudhon, hubo muchas otras vías a través de las cuales pudo haber tenido conocimientos de tal interpretación.¹² Es probable que los escritos de los juristas fuesen una fuente, a tradición jurídica del siglo XVIII en Alemania ya no se fundaba más en la historia conceptual bosquejada por los naturalistas del siglo XV.¹³ Pero el conocimiento de esa tradición no había desaparecido. Petrarca, por ejemplo, tanto Helms como el filósofo racionalista alemán Christian Wolff, por ejemplo, se habían referido a la teoría de la “comunidad negativa”.

Otro de los cabos evidentes que conectaban las teorías del siglo XVIII con el desarrollo histórico con los debates del siglo XIX sobre el sensualismo fue la Ilustración escocesa del siglo XVIII. Un extraordinario elenco de escritores y pensadores —entre los que se encontraban David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Henry Home (Lord Kames), William Robertson y John Millar— había contribuido a la elaboración de la “Teoría de los cuatro estadios” del desarrollo de la sociedad. Estas preocupaciones específicas y compartidas parecen remontarse a principios del siglo XVIII, momento en el que una de las ediciones de la obra de Paley (1785) se había convertido en el manual de filosofía moral más utilizado en las universidades escocesas.⁶⁷ Sin embargo, hasta el momento, los intentos de establecer un vínculo directo entre el joven Marx y las historias conjeturales de los escoceses han fracasado. Las pruebas del interés de Adam Smith por la “Teoría de los cuatro estadios” de la historia y por el derecho natural son sumamente evidentes en sus meritas “Lecciones sobre jurisprudencia”. En *La riqueza de las naciones*, obra que Marx estudia con cierto detenimiento, no se hace referencia directa a estas cuestiones. Hay alguna referencia al *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Adam Ferguson, pero esta data de 1817, momento en el que la teoría de Marx ya había adquirido forma.⁶⁸

Por supuesto, puede ser que esta búsqueda de un vínculo este mal encajonada que solo sea un intento de resolver un problema inexistente. Los nombres de Cicero y Paley (1785) nos resultan ahora bastante vagos. Pero en la década de 1840 eran muy conocidos en toda la Europa avanzada, incluso entre quienes solo tenían un conocimiento rudimentario de jurisprudencia. Pero no es posible que Marx hubiese leído a estas autoridades por su cuenta. Es un supuesto que no puede descartarse. No obstante, aunque lo hubiera hecho durante sus estudios de derecho, parece improbable que le hubieran servido directamente de inspiración para su teoría. En las décadas de 1840 y 1850, las teorías de los juristas del siglo XVI tenían mucho más de un siglo y la apelación a tales autoridades se había vuelto en gran medida retórica u ornamental.⁶⁹ Es difícil que Marx presara tanta atención a lo que por entonces se había convertido en una tradición dentro de la educación académica del derecho y que estaba pasada de moda. Es más probable que la recuperación de lo característico de esta tradición fuese indirecta. En otras palabras, las proposiciones originarias del sensualismo llegaron hasta Marx como

diferentes cabos sin atar de una herencia que se encontraba dispersa dentro de un conjunto de debates políticos y sociales desatados en la Revolución Francesa y sus secuelas.

El uso de una concepción historicamente desarrollista y dinámica de propiedad en la economía política es un claro ejemplo de la herencia indirecta de una idea naturalista. En este caso, incluso sin un contacto directo con los jansenistas o con los escoceses, es evidente que Marx había absorbido la subyacente concepción del desarrollo de las necesidades humanas, en la que se apuntalaba la historia conjetural, a través de su lectura de una sección de Hegel sobre "el sistema de necesidades" contenida en su *Filosofía del derecho*.¹⁰ Aquí reside también una de las diferencias fundamentales entre Proudhon y Marx. Proudhon había leído a Locke y a otros jansenistas y se había interesado por los economistas políticos. Con todo, la propuesta práctica más obvia asociada a su "tercera forma social" —la igualdad salarial— fue resuelta de su preocupación por las demandas de justicia antes que por la satisfacción de necesidades. Desde la perspectiva de Marx, Proudhon alabo el "extraordinario economismo dentro del extrañamiento económico"¹¹. La aspecto más crucial de la teoría estaba, según Marx, ausente de argumento de Proudhon. Al asociar el final de la autoridad política con el progreso intelectual antes que con el progreso económico, no mostró interés alguno por la abundancia o por su relación con la satisfacción de cada uno según su necesidad.

El uso de una concepción histórica de propiedad y del Estado fue, sin embargo, otro ejemplo del impacto indirecto de la interpretación naturalista. La primera forma de socialismo a la que originalmente Marx tuvo acceso en su adolescencia —gracias a su futuro suegro Ludwig Westphalen— fue la de Saint-Simon.¹² Al menos desde 1817, Saint-Simon y sus seguidores operaron con una concepción históricamente relativa de propiedad. En la posterior *Doctrina de Saint-Simon* resumio su interpretación afirmando que "esta gran palabra —propiedad— ha representado algo diferente en cada época de la historia".¹³ La más ni siquiera Saint-Simon vinculó sus ideas sobre la reorganización política y social con las ideas de comunidad positiva, como tampoco hizo referencia alguna a los derechos naturales. Su concepción sobre la economía y la sociedad modernas se basaba en gran medida en el economista político Jean-Baptiste Say, uno de los principales seguidores de Adam Smith en

lancina. Al igual que otros pensadores de su generación en las décadas de 1810 y 1820, Saint-Simon construyó su teoría social a partir de la comparación entre la antigua dependencia de la guerra, la cosecha y el saqueo, y la independencia moderna generada por la paz y el progreso de la industria.²² Al igual que los humanistas y que los historiadores e intelectuales europeos, Saint-Simon y sus seguidores consideraban que el Estado era un producto histórico. Había sido diseñado para la bienestar infante de la humanidad. Pero la necesidad del Estado disminuía en el pacífico e industrializado mundo de los productores asociados. El gobierno de los hombres dejaba paso a la administración de las cosas.²³

¿Y qué pasaba por entonces con la concepción masina de comunismo? En la concepción originaria de comunismo primitivo del siglo XVII, la ausencia de propiedad, de derechos y de Estado se atendía como a consecuencia de un Estado primitivo de abundancia relativa respecto a las necesidades humanas. Una vez más, se trataba de alguna forma indirecta. La idea de equiparar comunismo con abundancia se apodera de la imaginación de Marx, no por su familiaridad con el debate del siglo XVII sino por la cuestión que ocupaba a después de 1789. Inesperados en el embriagador optimismo de los primeros años de la Revolución, los escritores ingleses y Continentales en Francia habían comenzado a pensar en la posibilidad de una sociedad basada en la abundancia, y en respuesta a estas especulaciones radicales, Malthus introdujo por primera vez el principio de población en 1798.²⁴

Pero la cuestión de la abundancia no desapareció. A principios del siglo XIX se convirtió en uno de los argumentos centrales en las "crisis" del "socialismo utópico". En Inglaterra, además de que Owen era discípulo de Godwin, la posibilidad de hacer realidad la abstracción de uno central en el socialismo owerista, especialmente a partir del ataque de Malthus a Robert Owen en la edición de 1817 del *Ensayo sobre el principio de la población*. En Francia, Fourier escribió sobre un nuevo tipo de crisis económica, que denominó *crisis pléthoriques*. Estas "crisis pléthoriques" eran "causadas por la sobreproducción y no de la escasez". Durante la depresión económica de 1842-1844 este tema fue tratado con elucubración en la caricatura que hizo Thomas Carlyle en *Pasado y presente* de una Inglaterra de "valles de oro y graneros llenos" en la que "la gente muere en medio de una plenitud pléthorica".

Esta imagen de miseria en medio de la abundancia fue reproducida a su vez por Engels, en 1844, en "Contribución a la crítica de la economía política", un ensayo que se basaba sobre todo en las críticas dirigidas a Malthus por parte del profesor oweriano John Watts.¹⁸ Poco después, Marx se reunió a principios del progreso de la industria moderna en la gran tierra cuando se reunió con Friedrich Engels en París y comenzaron a colaborar en el verano de 1844. Posteriormente, esta idea de abundancia pudo colocarse en el centro de una teoría sobre el inminente fin de la propiedad privada y sobre el retorno del hombre a sí mismo.

Por último, es importante recordar que no hizo dejando de lado las palatias del Occidente, no es necesario haber leído a los poetas para tener alguna idea sobre la asociación entre comunismo primitivo y abundancia. Mas bien la justicia es, después de ellos, Marx estaban ya elaborando un tema que era bien conocido desde la Antigüedad y al que se habían referido tras el fin de las Guerras Napoleónicas. En 1814, en una proyección a favor de *La reorganización de la sociedad europea*, Saint-Simon anunció:

La imaginación de los poetas situó a la Edad de Oro en la cuna de la humanidad, en la ignorancia y en la brutalidad de los primeros tiempos. Allí, mas bien, se debió recoger a la edad del hierro. La Edad de Oro de la especie humana no está detrás de nosotros, está frente a nosotros.¹⁹

Para las clases ilustradas de la Europa de principios del siglo XIX, la referencia a "la Edad de Oro" no evocaba únicamente una época vaga e indeterminada de los buenos tiempos. Remonta a épocas concretas de la poesía antigua, especialmente a Hesodo, Virgilio y Ovidio. La más famosa de todas estas obras era el Libro Primero de las *Metamorfosis* de Ovidio, que durante muchos de años fue "uno de los manuales más populares en Europa occidental".²⁰ Ovidio es, por lo tanto, quien debería dar a algunos pasajes sobre las fuentes del comunismo de Marx.

La primera edad que se creó fue la de oro, la que cultivaba la virtud y vivía sin necesidad, por propia iniciativa, sin ley. No existían el castigo y el miedo, ni se tenían amenazas en tablas de bronce, y suplicante la gente temía el rostro de su pater, sin que sin autoridad viera seguros

Todavía no rodeaban a las ciudades fosos profundos,
no existía la trompeta recta, no los cuernos de bronce curva,
no los carros, ni la espada, ni la práctica militar
la gente vivía sin problemas en medio de una paz agradable
Incluso la tierra misma libremente, sin que el azadón
la tocara ni el arado la hurtara, lo daba todo por sí misma
y, contenta, con el alimento producido sin exigirle nada,
recogían sus frutos del madroño, las fresas salvajes
el conejo, las moras que cuelgan en los duros zarzales
y las bellotas, las que caían del copudo arbol de Jove
La primavera era eterna, y placidos Celeros de riba brisa
arrobaban las flores nacidas sin semente,
y también la tierra producía sin arar frutos,
y el campo sin barbecho se blanqueaba de espigas preñadas
Ya corrían ríos de leche, ya ríos de nectar
y amarilla miel goteaba de la verde encina ¹².

CONCLUSIÓN

Ahora, por lo tanto, es posible responder a la pregunta hecha al inicio de esta introducción: ¿por qué el *Manifiesto* dedica tanto espacio a un parágrafo que ensalzaba los logros de la burguesía? Fue porque la burguesía conducía al mundo hacia el umbral de una nueva época de «libre abundancia en la que podrían quedar atrás los derechos, la justicia, el trabajo, la propiedad privada y el Estado político» y el mundo parecía abrirse de nuevo a cualquier forma de actividad humana como lo había hecho en tiempos premodernos. Lo que Engels escribió sobre Inglaterra en 1844 no era, como Hobs y el propio Engels creyeron en un primer momento, una crítica social propia de Inglaterra, como si era propia de Francia la política y de Alemania la filosofía. Era más bien una señal de la inminente transformación de la especie humana.

Esta expectativa estaba planteada totalmente en *La ideología alemana*. El comunismo solo sería posible como «el acto de los pueblos dominantes 'de una vez' y simultáneamente». Iba a presuponer «el desarrollo universal de las fuerzas productivas y las relaciones mundiales vinculadas a ellas»¹³. Era condiciones que ya se estaban cumpliendo. El crecimiento de la

industria y de la mecanización a gran escala había "dado lugar al tercer período de la propiedad privada desde la Edad Media". Había producido por primera vez "historia mundial", había hecho que resultara natural que la ciencia sirviera al capital, le había arrebatado a la división del trabajo "su última apariencia de naturalidad, había convertido todas las relaciones naturales en relaciones monetarias". Había creado las grandes ciudades industriales modernas, había completado la victoria de la ciudad sobre el campo y producido una masa de fuerzas productivas para la cual la propiedad privada se había convertido en "un estorbo". La gran industria basada en el "sistema automático" había "creado en todas partes las mismas relaciones entre las clases de la sociedad" y, en consecuencia, había destruido "las pre-eminencias entre nacionalidades diferentes".³³

Ya no era necesario presuponerse por desquitar la inherente sociabilidad del ser humano de Feuerbach, porque "la existencia de las ideas revolucionarias en un pueblo concreto" presupone "la existencia de una clase revolucionaria". El comunismo significaba "la transformación del trabajo en autoactividad". Reemplazaba al Estado, como "la comunidad humana" que siempre "traza una existencia independiente" respecto de los individuos a que se componen, por "una comunidad real" en la que los "individuos tienen su libertad en y a través de su asociación".³⁴

Éstos eran, resumidos, los componentes de la concepción que tenía Marx del comunismo en los años que precedieron a la elaboración del *Manifiesto* primero, una estructura esquemática de la teoría de Smith sobre la división del trabajo, según la cual el progreso de la sociedad comercial se dirige a la auto-destrucción; segundo, el supuesto de que la forma burguesa de propiedad privada moderna — como las formas anteriores y la propiedad analizadas por la Escuela Histórica — era efímera; y tercero, el supuesto de que la industria moderna y "el sistema automático" estaban creando una nueva época de abundancia en relación con las necesidades humanas y comparable a la primera edad primitiva de la historia humana. Si bien infinitamente más rica que ella.

Años más tarde, lo que al principio había parecido tan coherente y tan lógicamente acuciante comenzó a desmoronarse. Es probable que Marx no concluyera nunca su principal obra, *El capital*, porque la teoría amenazaba con hacerse anticua. Para empezar, ya en los *Grundriss* de 1857 había tenido que reconocer que "la autoactividad" de los "productores

asociados" no eliminaba la necesidad de "trabajo necesario", esto es, el inevitable e ineludible trabajo que debía realizarse si se pretendía reproducir la economía social. En *La ideología alemana*, Marx sostiene que el "trabajo" forzoso, no espontáneo o asalariado, sería superado por las actividades.²⁶ En un famoso pasaje, recordaba que a

sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera de actividad exclusiva pero cada uno puede ser asignado en la rama que desee, la sociedad regula la producción general y de este modo me permite hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar durante la mañana, pescar al mediodía, pastorear por la tarde, criticar tras la cena, lo que quiero, sin convertirse en cazador, pescador, pastor o crítico.²⁷

A mediados de la década de 1870, sin embargo, al no teniendo en cuenta la posibilidad de que las máquinas pudiesen realizar gran parte del trabajo pesado, Marx se había percatado de que seguiría siendo necesaria alguna forma de "trabajo" no espontáneo y no deseado. En los *Grundriss*, tras referirse a la creciente ostentante ingenua de Fourier y rememorar "lo que el trabajo entiendo el asunto", Marx escribió que

el tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades absolutas deja tiempo *libre*; la cantidad relativa sigue a las distintas etapas del desarrollo de las fuerzas productivas. [...] El objetivo es trascender a través del mismo la división del producto en necesario y excedente, [...] de manera que al final la producción material deje a cada persona tiempo excedente para otras actividades.

Presumiblemente habría que distribuir el "tiempo de trabajo necesario" para la satisfacción de las necesidades absolutas "o que requiera la introducción de los principios del derecho y el gobierno de los hombres".²⁸ Tal aceptación difícilmente concuerda con la posibilidad de que el Estado pudiera extinguirse, y eso significaba que todos los problemas de gobierno, justicia y derecho que a mediados de la década de 1870 Marx creía plantearían y desarrollados por la ventana aparecían reclamando su resolución por la puerta de atrás.

También en otras áreas una observación más detenida de la relación entre el desarrollo de las necesidades humanas y la posibilidad de una forma avanzada de comunismo extramercantil contradecía los simples supuestos de los años anteriores a 1848. La identificación de Marx de comunismo con la posibilidad de relaciones *morales* fuera estas entre *los* hombres o entre el hombre y las cosas, tan evidente cuando se enfrentó con Feuerbach, no desapareció. Su formulación de la idea de valor de uso en la década de 1840 supuso una nueva interpretación de esta cuestión. Si la teoría de Marx pretendía tener éxito, era esencial demostrar que el capitalismo solo era una *forma* económica apropiada para cierta etapa del desarrollo de “la verdadera historia natural del hombre”. En el volumen de *El capital* que se publicó, el concepto “valor de uso” aparecía como caracterización auténtica y exacta de las necesidades humanas que se ocultaban tras el trabajo mercantil, la prueba crucial de la existencia de esa “verdadera historia natural” y la demostración de su poder definitivo en términos de crisis económica.

El “valor de uso” también ocupaba un lugar central en la teoría del comunismo de Marx. En la sociedad del futuro no habría mediación a través del mercado. La riqueza satisfacería directamente las necesidades, lo que significaría la restauración de la “relación natural entre las cosas y los hombres”. El valor de uso indicaba la utilidad de los objetos en su particularidad natural. Era un modo no económico de considerar la riqueza sin referencia con el mercado, la riqueza como suma de *usos* (objetos útiles o las capacidades humanas) y como un indicador exacto de las necesidades humanas. Se debía preservar la sociedad basada en el valor de uso, había que abolir el mercado. El socialismo y el comunismo reemplazarían el mercado por una planificación racional desarrollarla por productores asociados. Las necesidades serían satisfechas directamente y las diferencias relativas entre individuos serían restauradas según el *princípio* de cada cual según su capacidad, o cada cual según su necesidad.

Había que abolir el mercado porque encarnaba lo que para Marx había sido lo más abyecto de su crítica a la sociedad civil: la sujeción del hombre moderno a su contingencia. Debido a la generalización de las relaciones de mercado, la economía había escapado al control político o social. La sociedad burguesa moderna había creado un *desequilibrio* Frankenstein y, como resultado, “el proceso de producir se convierte

hambre, en vez de estar controlado por él". En las relaciones mercantiles la producción y la satisfacción de las necesidades habían quedado completamente separadas. El mercado no prestaba atención a las diferencias cualitativas entre los individuos. Todos eran medidos con la misma vara. Por último, y probablemente lo peor de todo, el mercado parecía basarse de la acción intencional humana. Liberado de los condicionamientos impuestos por la costumbre o por la autoridad tradicional, los productores y comerciantes sentían que calcular por sí mismos cómo recibirían, mediante lo que ellos tenían para ofertar. Pero el mercado sólo corregía *retrospéctivamente* los desequilibrios entre producción y satisfacción de necesidades, o no corregía ninguno si la necesidad no coincidía con la que el mercado reconocía como demanda efectiva.

Para los socialistas resultaba sencillo denunciar las injusticias del mercado, pero para Marx era problemático. Se supone que su comunismo partía del distanciamiento de la moderna economía de intercambios y de su capacidad para satisfacer las necesidades de todos los humanos. El tratar el mercado como medio para armonizar necesidades y recursos suponía eliminar uno de los rasgos dinámicos centrales de esta economía, y sobre esta cuestión su teoría de la historia era de poca ayuda. Porque con independencia de que la sucesión de las formas económicas mercantiles en 1871 representara realmente los estadios sucesivos del desarrollo de las fuerzas productivas humanas, el hecho más destacado continuaba siendo la enorme diferencia entre el modo de producción capitalista y los demás.

La característica común a todas las sociedades precapitalistas, como demostraban las investigaciones de Marx, era que la armonización entre recursos y necesidades era efecto de fuerzas distintas de las del mercado: normas consuetudinarias, tradiciones socializadas por el tiempo, e instituciones religiosas o políticas. En tales sociedades, las instituciones que regulaban y organizaban la producción también tendían a ser responsables de la organización de todos los demás aspectos de la vida. Estas instituciones regulaban la producción para hacer frente a un conjunto fijo y tradicional de necesidades.

El capitalismo era la primera forma que se liberaba de este sistema rígido y estrictamente regulado. Solo en un sistema de producción entre cambios generalizados de mercancías, que incluyera la compra-venta de la misma capacidad de trabajo ("fuerza de trabajo") era posible

que lo "económico" se separase de otras esferas de la vida. Era esta libertad generalizada de las muchas formas de control institucional precapitalista la que explicaba la enorme superioridad del capitalismo para propiciar el avance productivo humano. Porque solo el capitalismo repartía un interés inherente en la expansión y proliferación constantes de nuevas necesidades.

No solo el recurso al valor de uso amenazaba la postura modernista de a que había partido Marx: los términos utilizados para destacar su atractivo, socavaban aun más su posición original. El "valor de uso", ignota, expresaba "la relación natural entre las cosas y los hombres". El valor de uso de los objetos existía con independencia del mercado o de cualquier otra forma social específica, dado que se refería a las "necesidades naturales". En comparación con el carácter limitado de los valores de cambio, el mundo de los valores de uso imponía un "límite natural".

Por cierto, resultaba incómodo que el lenguaje con el que Marx ensalzó el retorno al valor de uso en la sociedad comunista se pareciera al que había utilizado para evocar los méritos de las sociedades precapitalistas. Marx escribió sobre "la unidad natural entre el trabajador y los condiciones de producción" en "una comunidad espontánea surgida de forma natural" a la vez que el trabajo y los métodos de producción eran "naturales". "Cada individuo" se conduce a sí mismo "solo como un vínculo con un miembro de esta comunidad" [...] bajo presuposiciones divinas y naturales". A diferencia de la economía moderna, dominada por la búsqueda de riqueza, en estas economías encaminadas a la satisfacción directa del valor de uso, el "hombre siempre aparece [...] como el fin de la producción".

Es improbable que Marx ignorara las implicaciones de recurrir a un discurso normativo de lo natural. Pero es difícil juzgar si se trataba de un defecto intelectual o de la reaparición de una ambigüedad inherente a su pensamiento desde el principio. Evidentemente, sin embargo, algo había cambiado. En los escritos de la década de 1840 no había patetismo en la evocación de las sociedades antiguas. Como tampoco había una distinción conscientemente desarrollada entre las necesidades "naturales" y las otras. Lo que diferenciaba al hombre del animal era su capacidad para crear nuevas necesidades, una capacidad que era a todas luces evidente en la sociedad burguesa moderna. Al distinguir entre las

necesidades "naturales" y las otras. Marx corría el riesgo de resquebrajarse que había sido lo más novedoso y valioso del capitalismo. Resultaba difícil concebir cómo se podrían seguir desarrollando las fuerzas productivas al mismo ritmo si se destruyera el mercado. Los sistemas precapitalistas parecían a partir del supuesto inconsciente de que las necesidades eran fijas. Si se eliminaba tal fijez, todo el argumento del valor de uso caía bajo sospecha. Si hubiera mantenido las cosas así, el concepto de valor de uso que había desarrollado en el primer y mayor volumen completo de *El capital*, Marx habría corrido el riesgo de reemplazar el capitalismo por una teoría premercantil.

En los cuarenta y cinco días de 1845 Marx se había burlado de Proudhon: "Quiere las proporciones correctas de los siglos pasados con los medios de producción de los días presentes, en cuya caso es el capitalismo y un utopía!"²⁰ Pero los escritos de las décadas de 1840 y 1850 sugieren que Marx había caído en la misma trampa y que no había podido salir de ella. Las consecuencias de tal fracaso no fueron ni por asomo arduas, porque los comunistas del siglo XX intentaron hacer realidad el comunismo y con resultados bastante predecibles a partir del género de los escritos publicados y medidos de Marx. Un comunista, el economista socialista Michael Kalecki que regresó a Polonia lleno de entusiasmo una vez establecido un régimen comunista en respuesta a la pregunta de un periodista sobre el progreso de Polonia hacia el comunismo: "Sí, hemos abolido con éxito el capitalismo. Todo lo que tenemos que hacer ahora es abolir el feudalismo".

Quizá sea esta incapacidad para producir una teoría del comunismo moderno lo que explique por qué Marx prefirió pasar los últimos quince años de su vida evitando finalizar *El capital*, más bien absorto en el estudio exhaustivo de sus antiguas fuentes precapitalistas y en muchos que se extendían desde las praderas de Norteamérica hasta las praderas de las estepas rusas. Quizá esperaba hallar en estos pueblos y tribus el secreto de una vía más certera hacia un futuro postcapitalista.

Cuando se redactó el *Manifesto*, estos eran problemas aun improvisos. En 1848 todo era más sencillo. Una vez que los "gigantescos medios de producción y de intercambio" conjurados por la "moderna sociedad burguesa" se hubieran puesto bajo control humano, surgiría "una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno" sería "la condición del libre desarrollo de todos". Por desgracia, con el aval de este poco

fiabk y según se demostró más tarde: impagable cheque que siempre era acompañado por un torrente de palabras sobre la "construcción" del socialismo y "la dictadura del proletariado", el comunismo del siglo XX se adentró de manera brutal e hipócrita en los derroteros de su imaginaria vía hacia la emancipación de la humanidad.

II MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1872

La Liga de los Comunistas, asociación obrera internacional que, naturalmente, dadas las condiciones de la época, sólo podía existir en secreto, encargó a los que suscriben, en el congreso celebrado en Londres en noviembre de 1847, que redactaran un programa detallado del partido, una vez antes y práctico, destinado a la publicación. Tal es el origen de este *Manifiesto*, cuyo manuscrito fue enviado a Londres, para ser impreso, algunas semanas antes de la Revolución de febrero. Publicado por primera vez en alemán, se han hecho en este idioma, como mínimo, doce ediciones diferentes en Alemania, Inglaterra y Norteamérica. En inglés apareció primeramente en Londres, en 1851, en el *Red Republican*, editado por Max Hellen McFarlane, y más tarde, en 1871, se han publicado por lo menos tres traducciones diferentes en Norteamérica. Apareció en francés por primera vez en París, en vísperas de la insurrección de junio de 1848, y recientemente en *Le Socialiste* de Nueva York. En la actualidad se prepara una nueva traducción en francés, en la que se hizo una edición en polaco, poco tiempo después de la primera edición alemana. En Ginebra apareció en ruso, en la década de 1860. Ha sido traducido también al danés, al poco tiempo de su publicación original.

Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinte cinco años, los principios generales expresados en este *Manifiesto* siguen siendo hoy, a grandes rasgos, enteramente acertados. Algunos puntos debían ser retocados. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre, y en todas partes, de las circunstancias históricas existentes y que, por lo tanto, no se concede importancia excepcional a las mudanzas revolucionarias enumeradas al final del capítulo. En más de un aspecto, este pasaje tendía que ser redactado hoy de distinta manera. Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con este, el de la organización del partido de la clase obrera, dadas las experiencias prácticas, primero, de la

Revolución de Febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París, que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha conseguido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como esta y servirla de ella para sus propios fines" (véase *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adressa des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, pag. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente). Además, evidentemente, la crítica de la literatura socialista es incompleta para estos momentos, pues solo llega hasta 1847, y al mismo tiempo a las observaciones que se hacen sobre la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición (véase el capítulo IV, sobre todo, y todavía en sus trazos fundamentales, han quedado anticuados por su aplicación práctica, ya que la situación política ha cambiado completamente y el desarrollo histórico ha borrado de la faz de la tierra a la mayoría de los partidos que allí se enumeran).

Sin embargo, el *Manifiesto* es un documento histórico que no tiene más derecho a modificarse. Una edición posterior, quizá vaya precedida de un prefacio que puede llenar la laguna existente entre 1847 y nuestros días. La actual recomposición ha sido tan inesperada para nosotros que no hemos tenido tiempo de escribirlo.

Karl Marx Friedrich Engels,
Londres, 24 de junio de 1872

PRÓLOGO Y EDICIÓN RUSA DE 1884

La primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducida por Bakunin, fue hecha a principios de la década de 1870, en la *Revista del Estado*. En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer en Occidente tan solo una curiosidad literaria. Hoy semejante concepción sería imposible.

Cuan reducido era el terreno de acción del movimiento proletario en aquel entonces (diciembre de 1871, lo dice esta misma que nada el último capítulo del *Manifiesto*: "Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición en los diversos países": Rusia y los Estados Unidos).

precisamente no fueron mencionados. Era el momento en que Rusia formaba la última gran reserva de toda la reacción europea y en el que la emigración a los Estados Unidos absorbía el exceso de fuerzas del proletariado de Europa. Estos dos países proveían a Europa de materias primas y eran al mismo tiempo mercados para la venta de la producción industrial de esta. Los dos eran, pues, de una u otra manera, pilares del orden vigente en Europa.

¿Cómo cambió todo? Precisamente la inmigración europea ha hecho posible el colosal desarrollo de la agricultura en América del Norte cuya competencia continuará los elementos mismos de la grande y pequeña propiedad territorial de Europa. Es ella la que ha dado, además a los Estados Unidos la posibilidad de emprender la explotación de sus enormes recursos minerales, con tal energía y con tales propósitos que en breve plazo ha de terminar con el monopolio industrial de Europa occidental, y esencialmente con el de Inglaterra. Estas dos circunstancias representan a su vez una manera revolucionaria sobre Norteamérica. La pequeña y mediana propiedad agraria de los granjeros, piedra angular de todo el régimen político de Norteamérica, sucumbirá gradualmente ante la competencia de grandes gigantescas, mientras que en las regiones menos traidas se forma, por vez primera, un numeroso proletariado, junto a una fabulosa concentración de capitales.

¿Y en Rusia? Al producirse la revolución de 1848-1849, en solo los monarcas de Europa sino también los burgueses europeos vieron en la intervención rusa el único medio de salvarlos contra el proletariado, que empezaba a despertar. El zar fue acorralado como jefe de la reacción europea. Ahora es en Gatchina, el palacio de guerra de la revolución, y Rusia está en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa.⁶

El *Manifiesto* se propone una tarea primordial: la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril de fraudes capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, mas de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la *obshchina* rusa, forma perfecta y más desnaturalizada de la primitiva propiedad comunal de la tierra, pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituyó el desarrollo histórico de Occidente?⁷

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.¹⁰

Karl Marx Friedrich Engels
Londres, 21 de enero de 1888

PREPARACIÓN DE LOS ALUMNOS DE 85.

Desgraciadamente tengo que limitar solo el prefacio de esta edición. Marx, el hombre a quien la clase obrera de Europa y América debe más que a ningún otro, reposa en el cementerio de Highgate y sobre su tumba verde va la primera flor: Después de su muerte su tumba cabe de rehacer o completar el *Manifiesto* Com. pues, tanto más preciso recordar aquí explícitamente lo que sigue:

La idea fundamental que habita en todo el *Manifiesto* es saber que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva condicionan este o aquel tipo de historia constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época — que, por lo tanto, toda la historia — desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común en la tierra — ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases de desarrollo social y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en la que la clase explotada y oprimida se proletariaza y puede emanciparse de la clase que la explota y la oprime, la burguesía, sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases — pertenece única y exclusivamente a Marx.

[illegible]

Lo he declarado a menudo, pero ahora justamente es preciso que esta declaración también figure a la cabeza del propio *Manifiesto*.

Friedrich Engels,
Londres, 18 de junio de 1883

PRÓLOGO A LA EDICIÓN INGLESA DE 1888

El *Manifiesto* fue publicado como plataforma de la Liga Comunista, una asociación de trabajadores, exclusivamente alemana en un principio, más tarde internacional e inevitablemente secreta en las comunicaciones políticas existentes en el continente antes de 1848. En el congreso de la Liga, celebrado en Londres en noviembre de 1847 se encargó a Marx y Engels la preparación de un programa completo de política teórica y práctica. Redactado en alemán, en enero de 1848 el manuscrito fue enviado a Londres para su impresión unas pocas semanas antes de la Revolución francesa del 24 de febrero. Poco después de la insurrección de junio de 1848 se publicó en París una traducción francesa. La primera edición inglesa, realizada por Miss Helen McFarlane, apareció en 1850 en el londinense *Red Republican* de George Julian Harney. También se publicaron sendas ediciones en danés y en polaco.

La derrota de la insurrección parisiense de junio de 1848, primera gran batalla entre el proletariado y la burguesía, hizo retroceder por el momento las aspiraciones sociales y políticas de la clase obrera europea. Desde entonces, la lucha por la supremacía ha vuelto — como antes de la Revolución de febrero — a las distintas facciones de la clase propietaria; la clase obrera fue reducida a una lucha por el espacio político y a la posición del ala más extrema de los radicales de clase media. Dondequiera que los movimientos proletarios e independientes continuaban dando señales de vida, eran perseguidos sin piedad. Así, la policía prusiana descubrió al Comité Central de la Liga Comunista, por entonces situado en Colonia. Sus miembros fueron arrestados y, tras dieciocho meses de encarcelamiento, se les procesó en octubre de 1852. Este famoso "Proceso de los comunistas de Colonia" duró desde el 3 de octubre hasta el 12 de octubre de los detenidos, siete fueron condenados a prisión en una fortaleza, con penas que oscilaban entre los tres y seis años. Imme-

claramente después de la sentencia, los miembros que quedaban de la Liga la disolvieron. Por lo que se refiere al *Manifiesto*, parecía desde entonces condenado al olvido.

Cuando la clase obrera europea recuperó fuerzas suficientes para lanzar un nuevo ataque contra la clase dominante surgió la Asociación Internacional de Trabajadores. No obstante, esta asociación fundada con el objetivo expreso de unir en un solo cuerpo a toda la "pobre masa militante de Europa y América" no consiguió proclamar inmediatamente los principios fundamentales del *Manifiesto*. La Internacional estaba obligada a crear un programa lo suficientemente amplio para resultar aceptable a los sindicatos ingleses, a los seguidores de Proudhon en Francia, Bélgica y España, así como a los asalladores en Alemania.¹⁴ Marx, quien redactó este programa para la satisfacción de todas las partes, consideraba, de manera en el desarrollo intelectual de la clase obrera, algo que necesariamente resultaría de su acción combinada y de su discusión en conjunto. Los mismos sucesos momentáneos y vicisitudes de la lucha contra el capital, los derrotas incluso más que las victorias, no podían ayudar a que, así como las se dieran cuenta de la insuficiencia de sus distintas panaceas favoritas, y prepararse el camino para una comprensión más completa en las verdaderas condiciones de la emancipación de la clase obrera. Y Marx tenía razón. Tras su disolución en 1871, la Internacional dejó a los trabajadores convertidos en hombres totalmente distintos de los que se había encontrado en 1864. El asalladorismo en Francia y el lassallismo en Alemania estaban desaparecidos, e incluso los conservadores socialistas ingleses, a pesar de haber sido en su mayoría desde hacía mucho tiempo sus aliados con la Internacional, se habían gradualmente hacia el punto en que, el año pasado en Swansea, su último presidente pudo declarar en su nombre "Hemos perdido el miedo al socialismo comunista." De hecho, los principios del *Manifiesto* habían hecho grandes avances entre los trabajadores de todos los países.

El *Manifiesto* volvió a aparecer en primer plano. El texto alemán, usado, desde 1848, reimpreso en varias ocasiones en Nueva Inglaterra y América. En 1872 fue traducido al inglés en Nueva York, con una tra-

¹⁴ El texto original de los estatutos quedaba difícil de leer por ser "francés en el día de hoy" (1864) y "no se supieron leer los *Manifiestos* por cualquier otro motivo, porque los estatutos no se habían escrito en un lenguaje tan claro como el que se usaba en el siglo XVIII" (1872).

ducción publicada en *Headhull and Craglin's Weekly*. A partir de esta versión inglesa, se hizo una francesa en *Le Socialiste* de Nueva York. Desde entonces se han publicado en América al menos otras dos traducciones en inglés, otras dos o incluso muchas más, una de ellas reimpresa en Inglaterra. La primera traducción rusa, hecha por Bakunin, se publicó en la imprenta del *Kabak* de Herzen en Ginebra hacia 1864, una segunda versión, por la herencia Vera Zasulich, también en Ginebra y en 1882. Es posible encontrar una nueva edición rusa de 1885 en la *Socialdemokratisk Bibliothek*, en Copenhague, una traducción francesa en el periódico *Le Socialiste*, de 1887. A partir de esta última, se preparó una versión española que fue publicada en Madrid en 1886. Sin ir más allá de las reimpresiones en alemán, aunque al menos ha habido dos. Una versión armenia, que debía publicarse en Constantinopla hace algunos meses, no vio la luz porque, según se me ha comunicado, el editor temía publicar un libro en el que figurara el nombre de Marx, al tiempo que el traductor le ha declinado reconocer su propia autoría. El *Manifiesto* de varias y buenas veces en otras lenguas, pero no las he visto. De manera que el *Manifiesto* refleja, en gran medida, la historia del moderno movimiento obrero, así presenta, es sin duda la obra más difundida, la producción más numerosa, de toda la literatura socialista, la plataforma común, reconocida por millones de trabajadores, desde Siberia hasta California.

Entonces, no podemos denominarlo *Manifiesto socialista* como lo escribimos. Por una parte, en 1847, se entendía por socialistas los partidarios de los distintos sistemas utópicos: Owenistas en Inglaterra, foureristas en Francia, anabaptos reducidos a la condición de meros sectas, y gradualmente desaparecidos; por otra, los más diversos charlatanes sociales que, blandiendo cualquier promesa, pretendían acabar con la explotación y el agravio social, sin peligro alguno para el capital y la ganancia. En ambas casos se trataba de personas ajenas al movimiento obrero, que buscaban sobre todo el apoyo de las clases "dañadas". Cualquiera sector de la clase oprimida, consciente de la insuficiencia de meras reivindicaciones políticas, proclamaba la necesidad de un cambio total completo: ese sector se llamaba entonces comunista. Era un apelo de comunismo utópico, lleno de aristas puramente instintivo, carente, por tanto en la forma y era lo suficientemente poderoso entre la clase obrera como para producir comunismo utópico, en Francia el de Cabet, y en

A emana, el de Weyling. De manera que socialismo era, en 1847, un movimiento de clase media mientras que el comunismo era un movimiento de clase obrera. El socialismo era, al menos en el continente, "respetable" el comunismo era todo lo contrario. Y puesto que desde el principio nosotros pensábamos que "la emancipación de la clase trabajadora debía ser el acto de la misma clase trabajadora", no podía haber duda sobre cual de los dos nombres debíamos adoptar. Las cosas siempre hemos estado lejos de repudiarlo.

Si bien el *Manifiesto* fue una obra conjunta, me vió obligado a defender que la proposición fundamental la que forma su núcleo, pertenece a Marx. Esta proposición es que en cada época histórica, el modo de producción y intercambio económico predominantes y la organización social que necesariamente deriva de él, forma la base a partir de la cual se construye la historia política e intelectual de esa época, y desde la cual y solo desde ella, se puede explicar esa historia, que, por consiguiente, toda la historia de la humanidad desde la disolución de la sociedad tribal primitiva, que pospone la tierra en propiedad comunitaria; ha sido la historia de la lucha de clases: conflictos entre explotadores y explotados, dominantes y oprimidos, que la historia de estas luchas de clases forma una serie de etapas cuyo desarrollo ha llegado hoy en día a un estado en el que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede lograr su emancipación del imperio de la clase explotadora y dominante (la burguesía) sin al mismo tiempo y de una vez por todas liberar a la sociedad en su conjunto de toda explotación y opresión, y de toda distinción de clase y de toda lucha de clases.

Durante algunos años antes de 1847, ambos nos habíamos acercado a esta proposición que, en mi opinión, está destinada a desempeñar en la historia lo que la teoría de Darwin ha representado para la biología.¹ Mi obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra*² es la mejor prueba para comprobar en que medida avance por mi cuenta hacia aquella proposición. Pero cuando volví a encontrarme con Marx en Bruselas

¹ F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1895), traducción de H. Hirsch y W. Brunschwig, Nueva York, International Workers Order, 1902. Véase también F. Engels, *Praxis der Wissenschaft der Arbeiter in England*, Madrid, Akal, 1970.

en la primavera de 1847, va la tema elaborada y me la explica en unos términos casi tan claros como los empleados aquí.

De nuestro prefacio conjunto a la edición alemana de 1872, extraigo lo siguiente:

Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinticinco años, los principios generales expuestos en este *Manifiesto* siguen siendo, en sus grandes rasgos, enteramente acertados. Algunas partes deberían ser retocadas. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes y que, por lo tanto, no se concede importancia excepcional a las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo I. En más de un aspecto, este pasaje tendría que ser redactado hoy de distinta manera. Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con esto, el de la organización del partido de la clase obrera, dadas las experiencias prácticas, primero, de la Revolución de febrero y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París, que lleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como esta y servirse de ella para sus propios fines". Véase *Der Bürgerkrieg in Frankreich, Adresse des Centralrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, pag. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente. Además, y evidentemente, la crítica de la literatura socialista es incompleta para esos momentos, pues sólo llega hasta 1847 y al mismo tiempo, si las observaciones que se hacen sobre la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición (véase el capítulo V) son exactas todavía en sus trazos fundamentales, han quedado anticuadas para su aplicación práctica, ya que la situación política ha cambiado completamente y el desarrollo histórico ha tomado de la paz de la guerra a la mayoría de los partidos que allí se enumeran.

Sin embargo, el *Manifiesto* es un documento histórico que no tenemos derecho a modificar.

La presente traducción es de Mr. Samuel Moore, traductor de la mayor parte de *El capital* de Marx. La hemos revisado conjuntamente y he añadido algunas notas en las que explico las alusiones históricas.

Friedrich Engels,
Londres, 30 de enero de 1888

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1888

Desde que se publicó la anterior,* ha sido necesaria una nueva edición alemana del *Manifiesto* además con modificaciones y acontecimientos que, relacionados con el *Manifiesto*, deben ser mencionados aquí.

En 1882 apareció en Ginebra una segunda traducción al ruso — obra de Vera Zasulich — el prefacio a tal edición fue escrito por Marx y por mí. Desafortunadamente, el manuscrito original en alemán ha desaparecido, razón por la cual tengo que traducirlo a partir de la versión rusa, circunstancia que de ninguna manera mejora el texto. Digo así:

La primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por Bakunin, fue hecha a principios de la década de 1860 en la imprenta del *Avotok*. En aquel tiempo una edición rusa de esta obra podía parecer en Occidente tan solo una curiosidad literaria. Hoy, semejante concepto sería imposible.

Cuan reducido era el terreno de acción del movimiento proletario en aquel entonces (diciembre de 1847 — se demuestra mejor por nada el último capítulo del *Manifiesto* — "laitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición en los diversos países") Rusia y los Estados Unidos, por entonces, no fueron mencionados. En el momento en que Rusia formaba la última gran reserva de toda la reacción europea y en el que la emigración a los Estados Unidos absorbía el exceso de fuerzas del proletariado de Europa. Estos dos países proveían a Europa de materias primas y eran al mismo tiempo mercados para la venta de la producción mundial.

* En la edición alemana de la obra de Engels de 1888.

de ésta. Los dos eran, pues, de una u otra manera, pilares del orden vigente en Europa.

¿Cuan cambiado está todo? Precisamente la inmigración europea ha hecho posible el colosal desenvolvimiento de la agricultura en América del Norte, cuya competencia comienza los comienzos nuevos de la grande y pequeña propiedad territorial de Europa. Es ella la que ha dado además a los Estados Unidos la posibilidad de emprender la explotación de sus enormes recursos industriales, con tal energía y en tales proporciones que en breve plazo ha de terminar con el monopolio industrial de Europa occidental y especialmente con el de Inglaterra. Todas dos circunstancias repercuten a su vez de una manera revolucionaria sobre Norteamérica. La pequeña y mediana propiedad agraria de los granjeros, piedra angular de todo el régimen político de Norteamérica, se encuentra gradualmente ante la competencia de grupos gigantescos, mientras que en las regiones industriales se forma, por vez primera, un numeroso proletariado junto a una fabulosa concentración de capitales.

¿Y en Rusia? Al producirse la revolución de 1898-1899, no solo los monarcas de Europa sino también los burgueses europeos ven en la intervención rusa el único medio de salvación contra el proletariado que empezaba a despertar. El zar fue aclamado como jefe de la reacción europea. Ahora es, en Gatchina, el prisionero de guerra de la revolución y Rusia está en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa.

El *Manifesto* se propone como tarea proclamar la desaparición próxima y inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del grande capitalismo y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe en consecuencia preguntarse: ¿podrá la *révolución rusa* dar forma por cierto ya muy desastrosa a la de la primitiva propiedad comunal de la tierra, pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva o a la forma comunista, y por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.

Karl Marx-Friedrich Engels,
Londres, 21 de enero de 1882

Por la misma época apareció en Ginebra una nueva edición polaca: *Manifest komunistyczny*.

Además ha aparecido una nueva traducción danesa en la *socialdemokratisk Bibliotek* de Copenhague, en 1887. Por desgracia no está completa: se han omitido ciertos pasajes, que al parecer presentaban dificultades al traductor. Además se observan aquí y allá detalles, que resultan todavía más llamativos cuando se considera que el traductor podría haber logrado un resultado excelente si se hubiera aplicado con mayor interés.

En 1887 apareció una nueva edición francesa en el periódico *Le Socialiste* es la mejor publicada hasta la fecha.

A partir de este texto, en ese mismo año se publicó una edición española en *El Socialista* de Madrid, luego reeditada en forma de panfleto: *Manifiesto del Partido Comunista* de Carlos Marx y F. Engels, Madrid Administración de *El Socialista*, Hernán Cortés 8.

Como curiosidad, hago también mención a que en 1887 se ofreció a un editor de Constantinopla una traducción del manuscrito al armenio. No obstante, el buen hombre no tuvo el valor de publicar algo en lo que apareciera el nombre de Marx, por lo que sugirió que el traductor figurara con un nombre supuesto que aquel rechazo.

Después de que se realizaran en América distintas traducciones, más o menos incorrectas, reaparecieron una y otra vez en Inglaterra, apareció por fin una versión auténtica en 1888. Fue realizada por un amigo, Samuel Moore, y ambos la habían revisado antes de su impresión. Se tituló *Manifesto of the Communist Party by Karl Marx and Frederick Engels. Authorized English Translation, edited and annotated by Frederick Engels, 1888*. London: William Reeves, 18, Fleet St. E.C. He utilizado algunas de las anotaciones de esa edición para la presente.

El *Manifiesto* tiene su historia propia. Recibido con entusiasmo en el momento de su aparición por la entonces aún poco numerosa vanguardia de socialismo científico como lo prueban las traducciones citadas en el primer prefacio, fue pronto relegado a segundo plano a causa de la reacción que siguió a la derrota de los obreros parisienses en junio de 1848 y prosiguió "de derecho" a consecuencia de la condena de Los comunistas en Colonia, en noviembre de 1848. Y al desaparecer de la escena pública el movimiento obrero que se inició con la Revolución de Febrero, el *Manifiesto* pasó también a segundo plano.

Cuando la clase obrera europea hubo recuperado las fuerzas suficientes para emprender un nuevo ataque contra el poderío de las clases dominantes, surgió la Asociación Internacional de los Trabajadores. Esta tenía por objeto reunir en un número efectivo único a todas las causas obreras combativas de Europa y América. No podía, pues, partir de los principios expuestos en el *Manifiesto*. Debía tener un programa que no cerrara la puerta a los tradeunionistas ingleses (*trade union*), a los proudhonistas franceses, belgas, italianos y españoles, y a los lasallistas y alemanes.¹ Este programa —el preámbulo de los Estatutos de la Internacional— fue redactado por Marx con una maestría que fue reconocida hasta por Bakunin y los anarquistas. Para el triunfo definitivo de sus tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan solo en el desarrollo natural de la clase obrera que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión. Los acontecimientos y las vicisitudes de la lucha contra el capital, las derrotas, más aun que las victorias, o, por lo menos, de no hacer ver a los combatientes la insuficiencia de todas las panaceas en las que hasta entonces habían creído y de tomarlos más capaces de penetrar hasta las verdaderas condiciones de la emancipación obrera. Y Marx a una razón: La clase obrera de 1874 —cuando la Internacional dejó de existir— era muy diferente de la de 1849 en el momento de su aparición. El proudhonismo en los países latinos y el lasallismo específico en Alemania estaban en la agonía, e incluso los tradeunionistas ingleses de

¹ Véase, por ejemplo, Lasalle, una de las potencias de la revolución social del socialismo alemán, que era un "traficante" de Marx y que, por lo tanto, estaba al tanto de todo sobre el terreno del *Manifiesto*. — Véase también, a este respecto, un párrafo en que se puede apreciar más allá de toda duda la influencia de las ideas de Marx en el programa de la Internacional, que fue discutido en toda la clase obrera, abarcando en Alemania que, en ese momento, era el más alto del Estado alemán que se había constituido en ello entonces. Véase de G. Haupt.

entonces, «traconservadores», se iban acercando poco a poco al movimiento en que el presidente de su congreso de Swansea, en 1887, pudiera decir en su nombre: «El socialismo continental va a nos asusta». Pero, en 1887, el socialismo continental era casi exclusivamente la teoría formulada en el *Manifiesto*. Y así, la historia del *Manifiesto* refleja hasta cierto punto la historia del movimiento obrero moderno desde 1848. Actualmente es, sin duda, la obra más difundida, la más interesante y, al de toda la literatura socialista, el programa común de muchos millones de obreros de todos los países, desde Siberia hasta California.

Y sin embargo, cuando aparecía no podíamos llamarlo *Manifiesto* como *Ante*. En 1847 se comprendía con el nombre de socialista a dos categorías de personas. De un lado, los partidarios de diferentes sistemas utópicos y particularmente los Owenistas en Inglaterra y los Fourieristas en Francia, que ya eran simples sectas en proceso de extinción pacífica. De otro lado, los más diversos curanderos sociales que aspiraban a suprimir, con sus variadas panaceas y recetas de toda suerte, las lacerias sociales sembradas en lo mas mínimo al capitalismo a la ganancia. En ambos casos, gente que se hallaba fuera del movimiento obrero y que, a pesar de eso, mas bien en las clases «instruidas». En cambio, la parte de las obreros que, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas, exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces *comunistas*. Era un comunismo apenas elaborado, solo intuitivo, a veces agorero, pero fue bastante pujante para crear dos sistemas de comunismo utópico: en Francia, el «santo» de Cabet, y en Alemania, el de Weitling. El socialismo representaba en 1847 un movimiento homogéneo, el comunismo, un movimiento obrero. El socialismo era, al menos en el continente, mas respetable, y el comunismo era todo lo contrario. Y como nosotros ya en aquel tiempo sosteníamos muy decididamente e insistiendo de que «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma» no podemos vacilar un instante sobre cuál de las dos denominaciones procedía elegir. Y poderosamente no se nos ha ocurrido jamás renunciar a ella.

«Proletarios de todos los países uníos!» Solo unas pocas voces nos respondieron cuando lanzamos estas palabras por el mundo: una veintena y dos años, en vespas de la primera revolución parisiense, en la que el proletariado actuó planteando sus propias reivindicaciones. Pero, el 28 de septiembre de 1848 los proletarios de la mayoría de los

países de Europa occidental se unieron formando la Asociación Internacional de los Trabajadores, de gloriosa memoria. Si bien es cierto que la Internacional vivió tan sólo nueve años, la unión eterna que existió entre los proletarios de todos los países vive todavía y subsiste más fuerte que nunca, y no hay mejor prueba de ello que la jornada de los 8 horas, hoy, en el momento en que escribo estas líneas, el proletariado de Europa y América pasa revista a sus luchas, más o menos por vez primera en su totalidad bajo una sola bandera y para un solo objetivo inmediato: la fijación legal de la jornada normal de ocho horas, proclamada ya en 1866 por el Congreso de la Internacional celebrado en Ginebra y de nuevo en 1889 por el Congreso obrero de París. El espectáculo de hoy demostrará a los capitalistas y a los terratenientes de todos los países que en efecto los proletarios de todos los países están unidos.

¡Oh, si Marx estuviese a mi lado para verlo con sus propios ojos!

*Friedrich Engels,
Londres, 1 de mayo de 1890*

PREFACIO A LA EDICIÓN POLACA DE 1892

Es cierto de que sea necesaria una nueva edición polaca del *Manifiesto* invita a diferentes reflexiones.

Ante todo conviene señalar que, durante los últimos tiempos, el *Manifiesto* ha pasado a ser, en cierto modo, un índice del desarrollo de la gran industria en Europa. A medida que en un país se desarrolla la gran industria, se ve crecer entre los obreros de ese país el deseo de comprender su situación como clase obrera, con respecto a la clase de los poseedores, se ve progresar entre ellos el movimiento socialista y aumentar la demanda de ejemplares del *Manifiesto*. Así pues, el número de estos ejemplares demandados en un idioma permite no sólo determinar con bastante exactitud la situación del movimiento obrero, sino también el grado de desarrollo de la gran industria en cada país.

Pues la nueva edición polaca del *Manifiesto* indica evidentes progresos de la industria de Polonia. No hay duda de que tal desarrollo ha ocurrido realmente en los diez años transcurridos desde la última edición. La

Polonia rusa, la del congreso, ha pasado a ser una región industrial de gran auge ruso. Mientras la gran industria rusa se halla dispersa —una parte se encuentra en la costa del golfo de Finlandia, otra en las provincias del centro: Moscú y Vladimir— otra en los litorales del mar Negro y del mar de Azov, etc.— la industria polaca está concentrada en una extensión relativamente pequeña y goza de todas las ventajas e inconvenientes de la concentración. Las ventajas las reconocen los fabricantes rusos, sus competidores, al recusar aranceles protectores contra Polonia, a pesar de su ferviente deseo de "russificar" a los polacos. Los inconvenientes, para los fabricantes polacos y para el gobierno ruso, residen en la rápida difusión de las ideas socialistas entre los obreros polacos y en la progresiva demanda del *Alamfiente*.

Pero el rápido desarrollo de la industria polaca, que sobrepasa al de la industria rusa, constituye a su vez una nueva prueba de la inagotable energía vital del pueblo polaco y una nueva garantía de su futuro renacimiento nacional. El resurgir de una Polonia independiente y fuerte es cuestión que interesa no sólo a los polacos, sino a todos nosotros. La sincera colaboración internacional de las naciones europeas sólo será posible cuando cada una de ellas sea completamente dueña de su propia casa. La revolución de 1848, que, finalmente, no llevó a los obreros proletarios que luchaban bajo la bandera del proletariado mas que a varar las astanas del fuego a la burguesía, ha devuelto a cada pueblo de sus albacarras testamentarias. Los Boraparte y Brumark, la independencia de Italia, de Alemania y de Hungría. En cambio Polonia, que desde 1792 había hecho por la revolución mas que esos tres países jamás, fue abandonada a su propia suerte en 1864, cuando sus últimos restos de fuerzas rusas diez veces superiores. La nobleza polaca no fue capaz de defender ni de reconquistar su independencia. Hoy por hoy, a la burguesía, la independencia de Polonia le es cuanto menos indiferente. Sin embargo, para la colaboración armónica de las naciones europeas, esta independencia es una necesidad. Y sólo podrá ser conquistada por el joven proletariado polaco. En manos de él, su destino está seguro, pues para los obreros del resto de Europa, la independencia de Polonia es tan necesaria como para los propios obreros polacos.

Friedrich Engels

London, 10 de febrero de 1892

PREFACIO A LA EDICIÓN ITALIANA DE 1891

A los lectores italianos

La publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* coincidió, por decirlo así, con la jornada del 18 de marzo de 1848, con las revoluciones de Milán y de Berlín, que fueron las insurrecciones armadas de dos naciones que ocupan zonas vitales de la una en el continente europeo, la otra en el Mediterráneo, dos naciones que hasta entonces estaban debilitadas por el aislamiento de su territorio y por discordias intestinas que las hacían caer bajo la dominación extranjera. Mientras Italia se hallaba sometida por el emperador austriaco, el vago que pesaba sobre Alemania, de salir de todas las Ruinas, no era menos real, y bien más cruel. Las consecuencias del 18 de marzo de 1848 liberaron a Italia y a Alemania de este opulio. Entre 1848 y 1871 las dos grandes naciones quedaron restablecidas y, de un modo u otro, recobraron su independencia. Y este hecho, como decía Karl Marx, se debió a que los mismos personajes que aplastaron la revolución de 1848 fueron a pesar suyo sus alhucen testamentarios.

La revolución de 1848 había sido, en todas partes, obra de la clase obrera. Ella había levantado las barricadas y ella había expuesto su vida. Pero fueron solo los obreros de París quienes, al derribar al gobierno, tenían la intención bien precisa de acabar a la vez con todo el régimen burgués. Y aunque tenían ya conciencia del irreducible antagonismo que existe entre su propia clase y la burguesía, ni el progreso económico del país ni el desarrollo intelectual de las masas obreras francesas habían alcanzado a ir tan lejos que hubiese permitido llevar a cabo una reconstrucción social. He aquí por qué los frutos de la revolución fueron a parar a manos de la clase capitalista. En otros países, en Italia, en Alemania, en Austria, los obreros desde el primer momento no hicieron más que ayudar a la burguesía a conquistar el poder. Pero en ningún país la dominación de la burguesía es posible sin la independencia nacional. Por eso la revolución de 1848 debía conducir a la unidad y a la independencia de las naciones que hasta entonces no las habían conquistado. Italia, Alemania, Hungría. Pronto lo seguiremos.

Aunque la revolución de 1848 no fue una revolución social y no destruyó el camino y preparó el terreno para esta última. El régimen

burgues, en virtud del vigoroso impulso que dio en todos los países al desarrollo de la gran industria, ha creado en el curso de los últimos cuarenta y cinco años un proletariado numeroso, fuerte y unido y ha producido así — para emplear la expresión del *Manifiesto* — a sus propios sepulcros. Sin restar la independencia y la unidad de cada nación, ni es posible crear ni la unión internacional del proletariado, ni la cooperación pacífica e inteligente de esas naciones para el logro de objetivos comunes. Así es posible, con el fin la acción masiva, en masa e internacional de los obreros italianos, húngaros, alemanes, polacos y rusos en las condiciones políticas que existieron hasta 1848?

Esto quiere decir que los combates de 1848 no han sido en vano. Después han sido en vano los cuarenta y cinco años que nos separan de esa época revolucionaria. Sus frutos comienzan a madurar y todo lo que yo deseo es que la publicación de esta traducción italiana sea un buen augurio para la victoria del proletariado italiano, como la publicación del original lo fue para la revolución internacional.

El *Manifiesto* rinde plena justicia a los servicios revolucionarios prestados por el capitalismo en el pasado. La primera nación capitalista fue Italia. Marca el fin del Medievo feudal y la aurora de la era capitalista contemporánea es figura gigantesca de un italiano, el Dante, que es a la vez el último poeta de la Edad Media y el primero de los tiempos modernos.

Ahora, como en 1300, comienza a despuntar una nueva era histórica. ¿Nos da Italia al nuevo Dante que marque la hora del nacimiento de esta nueva era proletaria?

Friedrich Engels
Londres, 1 de febrero de 1893

EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma y expulsarlo. Metternich y Cantacuzovo, los católicos franceses y los polizontes alemanes.¹

Que partido de oposición no ha sido tachado de comunista por sus adversarios en el poder? ¿Que partido de oposición a su vez, no ha atraído tanto a los representantes de las posiciones más avanzadas, como a sus enemigos reaccionarios, el epíteto zaherido de comunista?

De este hecho resulta una doble enseñanza:

Que el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa.

Que ya es tiempo de que los comunistas expongan a la luz del mundo entre otras cosas, sus fines y sus tendencias, que expongan a la luz del mundo el fantasma de comunismo: un manifiesto del propio partido.

Con este fin, comunistas de las más diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el siguiente *Manifiesto*, que se va publicando en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y alemán.

I. BURGUESES Y PROLETARIOS²

La historia de todas las sociedades desde nuestros días³ es la historia de las luchas de clases.⁴

¹ Este lenguaje se emplea deliberadamente de exageración, para que se vea la perspectiva de la unión de todas las fuerzas reaccionarias contra el comunismo. Pero que el comunismo atraiga a todos los enemigos de la reacción, es un hecho.

² La división en clases sociales es el resultado de la división de la sociedad en propietarios y no propietarios de medios de producción. En el presente, la división de la sociedad en propietarios y no propietarios de medios de producción es la división de la sociedad en burgueses y proletarios.

³ La historia del comunismo desde la época de la revolución de la gran burguesía hasta la actualidad, es la historia del comunismo en el mundo. El comunismo es una doctrina y una práctica.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y vassallos, maestros* y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre: mantuvieron una lucha constante: velada muchas veces, y otras franca y abierta: lucha que termino siempre con la transformacion revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores epocas humanas encontramos casi por todas partes una completa diferenciacion de la sociedad en diversos estamentos y una multiple escala gradual de condiciones sociales. En la antiguo Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vassallos, maestros, oficiales y servos; y ademas en casi todas estas clases todavia encontramos graduaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa que ha valido de entre las ruinas de la sociedad feudal no ha abolido las contradicciones de clase. Unicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresion, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra epoca, la epoca de la burguesia, se distingue, sin embargo por haber simplificado las contradicciones de clase: toda la sociedad va dividiendose, cada vez mas, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesia y el proletariado.¹

De los servos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primitivas ciudades: de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesia.

El descubrimiento de América y la circunnavegacion de Africa abrieron a la burguesia en ascenso un nuevo campo de actividad. Los

Para la propiedad comunal de la tierra, Maunier ha demostrado en su tratado sobre el origen de la propiedad humana como sobre la historia germánica, y en la obra de este mismo autor publicada en 1900, que la comunidad era el origen primitivo de la propiedad, y que la propiedad privada se formó a partir de la comunidad. En la obra de Maunier, *Le droit de propriété humaine*, se encuentra una exposición muy clara de esta teoría. (Nota de F. Engels a la edición francesa de 1900.)

* En la Edad Media, los maestros eran los que tenían el monopolio de la enseñanza y los que enseñaban a los niños. En la Edad Moderna, los maestros eran los que enseñaban a los niños a leer y a escribir. En la Edad Contemporánea, los maestros son los que enseñan a los niños a leer, a escribir y a calcular. (Nota de F. Engels a la edición francesa de 1900.)

¹ Zuehlke, en su obra *Die Entwicklung der Gesellschaft*, ha demostrado que la sociedad se divide en dos grandes clases: la burguesia y el proletariado. (Nota de F. Engels a la edición francesa de 1900.)

* Zuehlke, en su obra *Die Entwicklung der Gesellschaft*, ha demostrado que la sociedad se divide en dos grandes clases: la burguesia y el proletariado. (Nota de F. Engels a la edición francesa de 1900.)

mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal, o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda — que crecía con la apertura de nuevos mercados. Ya no ocupaban ni gusto a manufactura. El estamento medio industrial cede a las masas rus de los gremios — la división del trabajo entre las diferentes composiciones desaparece ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Las necesidades crecen sin cesar, pero la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la máquina revolucionaron entera la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura, el lugar del estamento medio industrial y entraron a ocuparlo los industriales millonarios — elos de verdaderos ejércitos industriales — los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es ya el fruto de un largo proceso de desarrollo — de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la revolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales, asociación armada y autónoma en la comuna,* en unos sitios república urbana independiente, en otros,

* En un caso se trata de una comuna libre y en otros de un estado independiente. En otros casos se trata de una comuna libre y en otros de un estado independiente. En otros casos se trata de una comuna libre y en otros de un estado independiente.

tercer Estado tributario de la monarquía, después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías absolutas, es el *bourgeois* y, en general, podría angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.⁴

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha desarraigado las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las privilegiadas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desarraigado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el "mercado", el "pago al contado". Ha abolido el sagrado estato de, tercer religioso, el entusiasmo caballeresco, y a sus sentimientos sin el pequeño burgués en las aguas heladas del castillogueta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escatológicas y adquiridas por una única y desalmada libertad de comercio. Ha una palabra, en lugar de sexo, plutocracia velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descondida, directa y brutal.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de privilegios especiales. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de letras, los ha convertido en simples servidores asalariados.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Tabacalera, tan alabada por la reacción, tenía su complemento natural.

⁴ En el texto original de las obras de Marx y Engels, el término "Estado moderno" se refiere a la burguesía, y el "Estado moderno" se refiere a la burguesía. Véase el "Estado moderno" de Marx y Engels, 1848.

⁵ En el texto original de las obras de Marx y Engels, el término "Estado moderno" se refiere a la burguesía, y el "Estado moderno" se refiere a la burguesía. Véase el "Estado moderno" de Marx y Engels, 1848.

en la más relajada holgazanería. Ha sido esta la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana. Ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las Cruzadas.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar constantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. Lo que servía al antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales y académicas. Una revolución continua en la producción, una incesante e ininterrumpida transformación social, una inquietud y un movimiento constantes constituyen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones establecidas y consuetudinarias, con su cortejo de creencias y de ideas venetadas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen apegas unas y de legas a sufrirse. Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerarse serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones reciprocas.

Explotando por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita andar en todas partes, establecerse en todas partes, errar y vivir en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no solo se consumen en el propio país sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los continentes más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y separación de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una red de comercio universal de las naciones. Y esto se refiere tanto

a la producción material como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles. De las más prosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.²³

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más barbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen a artillería pesada que destrumba todas las murallas de China y hace capitular a los barbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, lo común a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra, se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado artes nuevas, ha multiplicado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al aislamiento de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países barbaros y semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, Oriente a Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomorado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre si casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido incorporadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera.

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telegrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo

de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblabamos enteros satyendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cua de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre esta base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron.²⁶

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nosotros vemos que se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se enfrenta a un aguijón que ya no es capaz de dominar las potencias enfermizas que ha desenvanado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la asonada de la industria y del comercio no es más que la historia en la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial, se destruye sistemáticamente una o una parte considerable de productos elaborados, y no incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. La sociedad se encuentra subitamente reducida a un estado de súbita barbarie: dimana que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia, la industria y el

comercio parecen angustiados. Y todo eso ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la propiedad, por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo. Y cada vez que las fuerzas productivas soban este obstáculo precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas cada semana. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas, de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace ¿pues? Preparando crisis más violentas y más violentas y descubriendo los medios de prevenirlas.

Las armas de las que se sirve la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha torcido solamente las armas que deben dar e matar; ha prohibido también los hábitos que equiparaban esas armas. Los obreros modernos... y proletarios.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado: la clase de los obreros modernos, que no saben sino a condición de asociarse al trabajo. Los encuentran únicamente mientras su trabajo es necesario al capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta por lo tanto a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones de mercado.¹⁸

El creciente empleo de las máquinas y talleres en el trabajo le quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y se hacen perder con ello todas las ventajas para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y solo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por lo tanto, si que el uso de dicho el obrero se reduce poco a poco a los medios de subsistencia indispensable para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo, como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción.¹⁹ Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajos los salarios. Mas aún, cuanto más se desenvuelven la máquina y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo hecho mediante la

prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etcétera.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro artesano en la gran fábrica del capitalismo industrial. Masas de obreros, batallones en la fábrica, son organizados en forma militar. Como soldados rasea de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, de Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual propietario de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante cuanto mayor es la franquicia con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha reducido su salario en metales, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etcétera.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado, pues, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y su timbre en la competencia con los capitalistas más fuertes, o bien, porque su habilidad profesional se ve depreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen

competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas e insipacias, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe — y por ahora aún puede — poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por lo tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos: es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía: cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no solo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables, se vuelve aumenta y adquiere mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y en el salario: casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que en ocasiones, los salarios son cada vez más fluctuantes, el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más pasiva: las cobonnes entre el obrero individual y el burgues individual adquieren más y más el carácter de colisión entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios en previsión de estos choques eventuales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan, pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que permiten en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y hasta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes existen e incluso carácter se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas

toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esa organización del proletariado en clase y, por lo tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las discusiones intestinas de los burgueses para obligarlos a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera, por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente, al principio, contra la aristocracia, después, contra algunas fracciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y, sin parar, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y arrastrarlo así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las masas del proletariado a capas cercanas de la clase dominante, o a menos las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en los que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la causa revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasa a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión trunca de la esencia del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria, el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios: el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. Y son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Mas aún, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son reaccionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su futuro únicamente al proletariado, defendiendo así en sus intereses presentes sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria, sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida esta más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad ya están abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado — que propiedad, sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas — el trabajo industrial moderno, es moderno vago del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y por lo tanto todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar, tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.

Los otros movimientos han sido hasta ahora realizados en provecho o en perjuicio de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede limitarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al estudiar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta y el proletariado, recurriendo por la violencia a la burguesía, destruyéndola su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Pero, para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, soportar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llega a miembros de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llega a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a esta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar porque no es capaz de asegurarle a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarlo crecer hasta el punto de tener que mantenerlo, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación, lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en sí misma, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la compra-venta de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de gobernarse, es agente involuntario, significa el aislamiento de los obreros, resultado de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Ya el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases

sobre las que esta produce y se apropia de lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

II. PROLETARIOS Y COMUNISTAS

¿Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido aparte, aglutinado a los otros partidos obreros.

No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

No proclaman principios especiales a los que quisieran asociar exclusivamente al movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad, y, por otra parte, en que en las diferentes fases de desarrollo por las que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás, teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa y conquista del poder político por parte del proletariado.

Las tres teorías de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

Son la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos. La abolición de las relaciones de propiedad antes existentes no es una característica propia del comunismo.

Todas las relaciones de propiedad han sufrido constantes cambios históricos, continuas transformaciones históricas.

La Revolución Francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.

El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y mas acabada expresión del modo de producción y de apropiación de los productos basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.

En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula: la abolición de la propiedad privada.

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad, personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, actividad e independencia individual.

«La propiedad adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal» ¿Se refieren a eso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que ha precedido a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliendola a diario.

¿O tal vez se refieren a la propiedad privada burguesa moderna?

«Es que el trabajo asalariado, es trabajo del proletario, ¿esa propiedad para el proletario?» De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede contentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para volver a explotarlo. En su forma actual, la propiedad se mueve en el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado. Examinemos los dos términos de este antagonismo.

Se capitalista significa ocupar no solo una posición puramente personal, económica, sino también una posición social. El capitalista es un productor colectivo, no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, sólo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad.

El capital pues, pues, una fuerza personal, es una fuerza social.

En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad

personal la que se transforma en propiedad social. Solo cambia el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase.¹

Examinemos el trabajo asalariado:

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de subsistencia indispensables al obrero para conservar su vida como tal. Por consiguiente, lo que el obrero asalariado se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para la mera reproducción de su vida. No queremos de ninguna manera alentar esa apropiación personal de los productos del trabajo, indispensable para la mera reproducción de la vida humana, esa apropiación que no da, ni da ningún beneficio líquido que pueda dar un poder a la clase obrera. Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva.

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores.

De este modo, en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente, en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.

Y la burguesía dice que la abolición de semejante estado de cosas es abolición de la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues si trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa.

Por libertad, en las relaciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender.

Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa. Las declamaciones sobre la libertad de compraventa no misur, que las demas bravatas liberales de nuestra burguesía, se tienen sentido aplicadas a la compraventa encadenada y al trabajo sojuzgado de la Edad Media, pero no ante la abolición misur de compraventa, de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía.

Se horrorizan de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en la sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros: existe precisamente porque no existe para estas nueve décimas partes. Nos reprochan, pues, el que se abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.

En una palabra, nos acusan de querer abolir su propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos.

Según ustedes, desde el momento en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado, es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede transformarse en propiedad burguesa, desde ese instante la personalidad queda suprimida.

Reconocen, pues, que por personalidad solo entienden al burgués, al propietario burgués. Y esta personalidad ciertamente debe ser suprimida.

El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales, lo quitó más que el poder de sustraer por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesará toda actividad y sobrevendrá una indolencia general.

Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan. Toda la objeción se reduce a esta tautología: no hay trabajo asalariado donde no hay capital.

Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hacen extensivas igualmente respecto de la apropiación y de la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.

La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas.

Perro un discutan con nosotros mientras apañen a la abolición de la Propiedad burguesa el criterio de sus nociones burguesas de libertad.

cultura, derecho, etc. Sus ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como su derecho no es más que la voluntad de su clase erigida en ley, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de su clase.

La burguesía interesada que les ha hecho creer en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razon las relaciones sociales determinadas por las relaciones de producción y de propiedad — relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción — se comparten con todas las clases dominantes hoy desaparecidas.

Lo que concierne para la propiedad antigua, lo que concierne para la propiedad feudal, no se atreven a substituirlo para la propiedad burguesa.

¿Queréis abolir la familia? Hasta los más radicales se indignan ante cualquier designio de los comunistas.

¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía, pero encuentra su complemento en la supremacía forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir este complemento suyo y ambos desaparecen con la desaparición del capital.

¿Nos reprochan el querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este crimen.

Pero dicen que destruimos los vínculos más íntimos, substituyendo la educación doméstica por la educación social.

Y su educación, ¿no está también determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educan a sus hijos, por la intervención directa o indirecta de la sociedad a través de la escuela, etc.? Los comunistas no han inventado esta influencia de la sociedad en la educación; no hacen más que cambiar su carácter y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante.

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.

«Pero es que ustedes, los comunistas, quieren establecer la comunidad de las mujeres!» nos grita a coro toda la burguesía.

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Que decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común y naturalmente no puede por menos de pensar que las mujeres corrierán la misma suerte de la socialización.

No sospecha que se trata precisamente de acabar con esa situación de la mujer como simple instrumento de producción.

Nada más grotesco, por otra parte, que el horror ultramoral que inspira a nuestros burgueses la pretendida comunidad oficial de las mujeres que actúan a los comunistas. Los comunistas no tienen necesidad de introducir la comunidad de las mujeres: esa siempre ha existido.

Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición a sus mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en seducirse mutuamente las esposas.

El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A menudo se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipocritamente disimulada por una comunidad franca y oficial. Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial.²⁶

Se acusa también a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatarse lo que no poseen. Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en la nación, todavía es nacional aunque de ninguna manera en el sentido burgués.

El aislamiento nacional, y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción mundial y las condiciones de existencia que le corresponden.

En el dominio del proletariado los habrá desaparecidos más deprisa todavía. La acción común al menos de los países civilizados es una de las primeras condiciones de su emancipación.

En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra.

Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí.

En cuanto a las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, de la filosofía y de la ideología en general, no merecen un examen detallado.

«Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, es una palabra, la conciencia del hombre.»¹

Que demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material.² Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo, las viejas religiones caen víctimas por la religión cristiana. Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal obraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria.³ Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el resaca de la libre concurrencia en el dominio del saber.

«Sin duda, se nos dice, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho se han mantenido siempre a través de estas transformaciones.

«Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral, en lugar de dadas una forma nueva, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior.»

«A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.

Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores.⁴ Por consiguiente, no tiene nada de asom-

proso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se ha movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas — formas de conciencia — que no desaparecieron completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales. Nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.

Mas dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.

Cómo va hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para — en un plazo gradualmente — a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.¹

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación desquiciada del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se superarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción. Tales medidas, naturalmente, serán diferentes en los diversos países.

Sin embargo, en los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en estas partes las siguientes medidas:

Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado.

- 1 Fuerte impuesto progresivo.
- 2 Abolición del derecho de herencia.²
- 3 Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sedentarios.
- 4 Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.
- 5 Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.
- 6 Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general.

8. Obligación de trabajar para todos: organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.

9. Combinación de la agricultura y la industria, medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo.¹²

10. Educación pública y gratuita de todos los niños, abolición del trabajo de estos en las fábricas tal como se practica hoy: régimen de educación combinado con la producción material, etcétera, etcétera.¹³

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político.¹⁴ El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. No en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase, si mediante la revolución se convierte en clase dominante y en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción: suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y por tanto, su propia dominación como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surge una asociación en la que el libre desarrollo de todos será la condición del libre desarrollo de todos.

III. LIDERATURA SOCIALISTA Y COMUNISTA

1. EL SOCIALISMO: REALISMO

a) El socialismo feudal

Por su posición histórica, la aristocracia francesa e inglesa estaban llamadas a escribir libelos contra la moderna sociedad burguesa. En la Revolución Francesa de julio de 1789 y en el movimiento inglés por la reforma parlamentaria, estas aristocracias habían sucumbido una vez más a los golpes del odiado adversario. En adelante no podía haberse siquiera de una lucha política seria. No le quedaba más que la lucha literaria. Pero, también en el terreno literario, la vieja fraseología de la época de la

Restauración¹ había llegado a ser inaplicable. Para crearse simpatías era menester que la aristocracia aparentase no tener en cuenta sus propios intereses y que formulara su acta de acusación contra la burguesía solo en interés de la clase obrera explotada. Unos de esta suerte, la satirizaron de componer canciones satíricas contra su nuevo amo y de consagrarle gloriosas profecías más o menos sinveras.

Ayer es como nació el socialismo feudal, mezcla de peregrinadas y parquismos de esos del pasado y de amenazas sobre el porvenir. Ya alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hurtó a la burguesía en el corazón su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyéndose siempre por cubrirla de ridículo.

A pesar de bandirra, estos señores enarbolaban el sacro del indigo, del proletario, a fin de atraer al pueblo. Pero cada vez que se movió o actuó, advertía que sus posaderas estaban unidas con el viejo talan feudal y se dispersaban en medio de grandes e irreverentes carcajadas.²

Una parte de los legalistas franceses y la joven Inglaterra han dado al mundo este espectáculo cómico.³

Cuando los campesinos del feudalismo creyeran que su modo de explotación era distinto del de la burguesía olvidan una cosa, y es que ellos explotaban en condiciones y circunstancias por completo diferentes y la y antaiguas. Cuando advierten que bajo su dominación no existía el proletariado moderno olvidan que la burguesía moderna es precisamente el estado necesario del régimen social suyo.

Destrazan las cosas por otra parte el carácter reaccionario de su crítica, que la principal acusación que presentan contra la burguesía es precisamente la de haber creado la, es, regamen una clase que hasta saltar por los aires todo el antiguo orden social.

Los que imputan a la burguesía no es tanto el haber hecho surgir un proletariado en general como el haber hecho surgir un proletariado revolucionario.

Por eso en la práctica política, toman parte en todas las medidas de represión contra la clase obrera. Y en la vida diaria, a pesar de su fraseología ampulosa, se las ingenian para recoger los frutos de oro del

¹ No se trata aquí de la Restauración inglesa de 1815, sino de la restauración de 1830. Véase el *Engels a la editorial inglesa de 1888*.

En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores que defendiesen la causa del proletariado, contra la burguesía aplicasen a su crítica del régimen burgués el rasero del pequeño burgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa de la tierra desde el punto de vista de la pequeña burguesía. Así se formó el socialismo pequeño burgués. Seimonds es el más alto exponente de esta literatura, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra.¹

Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las modernas relaciones de producción. Puso al descubierto las hipócritas apologías de los economistas. Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad territorial, la superproducción, las crisis, la inextinguible ruina de los pequeños burgueses y de los campesinos, la miseria del proletariado, la anarquía en la producción, la escandalosa desigualdad en la distribución de las riquezas, a exterminación guerra industrial de las naciones entre sí, la disolución de las viejas costumbres, de las antiguas relaciones familiares y de las viejas nacionalidades.

Sin embargo, el contenido positivo de ese socialismo consiste bien en simularlo de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio, y con ellos las antiguas relaciones de propiedad y toda la sociedad antigua, bien en querer en ajar por la fuerza los medios modernos de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos. En uno y otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico.

Para la manufactura, el sistema gremial; para la agricultura, el régimen patriarcal — he aquí su última palabra.

En su ulterior desarrollo, esta tendencia ha caído en un marasmo cobardo.

EL SOCIALISMO ALEMÁN Y EL SOCIALISMO "VERDADERO"

La literatura socialista y comunista de Francia, que nació bajo el yugo de una burguesía domadora, como expresión literaria de la lucha contra esa dominación, fue introducida en Alemania en el momento en que la burguesía acababa de comenzar su lucha contra el absolutismo feudal.

Filósofos, socialistas y poetas de salón alemanes se lanzaron rápidamente sobre esta literatura, pero olvidaron que con la importación

de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales de Francia — Por las condiciones alemanas, la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario. Debía parecer más bien una especulación ociosa sobre la realización de la esencia humana. De este modo, para los filósofos alemanes del siglo XVIII, las reivindicaciones de la Primera Revolución Francesa no eran más que reivindicaciones de la "razón práctica" en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria de Francia no expresaban a sus opositores más que las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como debía ser, de la voluntad verdaderamente humana.²⁰

Toda la labor de los literatos alemanes se redujo exclusivamente a poner de acuerdo las nuevas ideas francesas con su viejo contenido filosófico, o, más exactamente, a asumir las ideas francesas partiendo de sus propias opiniones filosóficas.

Y las asumieron como se asumió en general una lengua extranjera — por la traducción.

Se sabe cómo los franceses superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron análogamente con respecto a la literatura profana francesa. Desdibujaron los absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo, bajo la crítica francesa de las funciones del dios, escribían "enajenación de la esencia humana", bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían "eliminación de partes de lo universal abstracto", y así sucesivamente.

A esta interpolación de su fraseología filosófica en la crítica francesa le dieron el nombre de "filosofía de la acción", "socialismo verdadero", "ciencia alemana del socialismo", "fundamentación filosófica del socialismo", etcétera.²¹

De esta manera fue completamente castrada la literatura y la ciencia comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser expresión de la lucha de una clase contra otra, los alemanes se imaginaron una vez más por encima de la "estrechez francesa" y haber defendido, en lugar de las verdaderas necesidades, la necesidad de la verdad, en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase — a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo beatífico de la fantasía filosófica.

Este socialismo alemán, que tanaba tan solemnemente en serio sus torpes ejercicios de escolar y que con tanto vaivengo charlatanesco los lanzaba a los cuatro vientos, fue perdiendo poco a poco su inocente pedantesca.

La lucha de la burguesía alemana, y principalmente de la burguesía prusiana, contra los feudales y la monarquía absoluta, en una palabra, e infortunio obrero, adquirió un carácter más serio.

De esta suerte se le ofreció al "verdadero" socialismo la ocasión tan deseada de contraponer al movimiento político las reivindicaciones socialistas de fulminar los anatemas tradicionales contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas y de predicar a las masas populares que ellas no tenían nada que ganar y que más bien perdían todo en este movimiento burgués. El socialismo alemán abdicó en su propósito que la crítica francesa, de la cual era un simple eco impudico, presentaba la sociedad burguesa moderna con las correspondientes condiciones materiales de vida y una constitución política adecuada, es decir, precisamente las premisas que todavía se trataba de conquistar en Alemania.

Para los gobiernos absolutos de Alemania, con su séquito de clérigos, de mentores, de hidalgos rústicos y de burocratas, este socialismo se convirtió en un espantajo propio contra la burguesía que se levantaba amenazadora.

Frente al cumplimiento delzarrón de los amargos longazos y tras casi 40 años los mismos gobiernos respondían a los argumentos de los obreros alemanes.

Y el "verdadero" socialismo se convirtió de este modo en un arma en manos de los gobiernos contra la burguesía alemana, representaba además, directamente, los intereses reaccionarios y el interés del pequeño burgués alemán. La pequeña burguesía, ligada por el siglo XVI, y desde entonces renacida sin cesar bajo diversas formas, constituye para Alemania la verdadera base social del orden establecido.

Mantenerla es conservar en Alemania el orden establecido. La supremacía industrial y política de la burguesía lo amenaza con una muerte cierta: de una parte, por la concentración de los capitales, y de otra, por el desarrollo de un proletariado revolucionario. A la pequeña burguesía

le parecía que el "verdadero" socialismo podía matar los dos pájaros de un tiro. Y este se propagó como una epidemia.

Tejido con los hilos de araña de la especulación, hordado de tanta retórica y bañado por un rocío sentimental, ese ropaje fantástico en el que los socialistas alemanes envolvieron sus tres o cuatro descaradas "verdades eternas" aumentó la demanda de su mercancía entre semejante público.

Por su parte, el socialismo alemán comprendió cada vez mejor que estaba llamado a ser el representante pomposo de esta pequeña burguesía.

Proclamó que la nación alemana era la nación modelo y el ciudadano alemán el hombre modelo. A todas las infamias de este hombre modelo les dio un sentido oculto, un sentido superior y socialista, con lo que lo que era en realidad. Fue consecuente hasta el fin, manifestándose de un modo abierto contra la tendencia "básicamente destructiva" del comunismo y declarando su imparcial elevación por encima de todas las luchas de clases. Suvo muy raras excepciones, todas las obras llamadas socialistas y comunistas que circularon ahora (1847) en Alemania pertenecen a esta inmundicia y enervante literatura.*

2. EL SOCIALISMO QUE SE RECONOCIE COMO TAL

Una parte de la burguesía desea remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa.

A esta categoría pertenecen los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los promotores de animales, los fundadores de las sociedades de templanza y los reformadores domésticos de toda laya. Y hasta se ha llegado a clasificar este socialismo burgués en sistemas complejos.

Citemos como ejemplo la *Filosofía de la miseria*, de Proudhon.¹¹

Los burgueses socialistas quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que surgen fatalmente

* El verdadero socialismo alemán de 1847, como el verdadero socialismo francés de 1848, no se preocupó de mejorar la suerte de las clases trabajadoras. El único papel importante que le cupo le fue reservado al señor Karl Grün: "Vista de la historia social de la ciencia de 1847".

de ellas. Quieren perpetuar la sociedad actual en los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado. La burguesía, como es natural, se representa el mundo actual, que ella domina, como el mejor de los mundos. El socialismo burgués hace de esta representación consoladora un sistema más o menos completo. Cuando invita al proletariado a llevar a la práctica su sistema y a entrar en la nueva jerarquía, no hace otra cosa, en el fondo, que inducirlo a continuar en la sociedad actual, pero despojándose de la concepción odiosa que se ha formado de ella.

Otra forma de este socialismo, menos sistemática, pero más práctica, intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, de todos cambios que no es tal o cual cambio político el que podía beneficiarles, sino solamente una transformación de las condiciones materiales de vida, de las relaciones económicas. Pero, por transformación de las condiciones materiales de vida, este socialismo no entiende, en modo alguno, la abolición de las relaciones de producción burguesas. Lo que no es posible más que por vía revolucionaria, sino únicamente reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por lo tanto, no afectan las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, sirviendo únicamente, en el mejor de los casos, para reducirle a la burguesía los gastos que requiere su dominio y para simplificarle la administración de su Estado.

El socialismo burgués no alcanza su expresión adecuada sino cuando se convierte en simple figura retórica:

Libre cambio, en interés de la clase obrera! Aranceles protectores, en interés de la clase obrera! Prisiones celulares, en interés de la clase obrera! He aquí la última palabra del socialismo burgués, la única que ha dicho seriamente.

El socialismo burgués se resume precisamente en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera.

3. EL SOCIALISMO Y EL COMUNISMO CRISTIANO (TÓRCOS)

No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etcétera).²⁶

Las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase —realizadas en tiempos de efervescencia general, en el periodo del derribo de la sociedad feudal, tras la sacudida necesariamente tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa. La literatura revolucionaria que acompaña a estos primeros movimientos del proletariado es fuertemente, por su contenido, reaccionaria. Proclama un ascetismo general y un huida igual, también.

Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc. —hacen su aparición en el estadio inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía, periodo descrito anteriormente (véase "I. Burgueses y proletarios").

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructivos dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lugar del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio.

Como el desarrollo del antagonismo de clases va a la par con el desarrollo de la industria, ellos tampoco pueden encontrar las condiciones materiales de la emancipación del proletariado, y se lanzan en busca de una fuerza social —unas leyes sociales que permitan crear esas condiciones.

En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio, en lugar de las condiciones históricas de la emancipación encuentran fantasmas: en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.

En la concepción de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece.¹

Por esta forma rudimentaria de la lucha de clases —así como su propia posición social, los lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad —incluso de los más privilegiados. Por eso,

no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de su mejor de todas las sociedades posibles.

Repitamos, por eso, toda acción política y, en particular, toda acción revolucionaria, se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, abriendo el camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, naturalmente, fracasan siempre.

Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aun su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los líderes, llenas de profundo pesimismo, hacia una completa transformación de la sociedad.

Pero estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo tienen un porqué, nada materiales de un gran valor para mostrar a los comunistas sus puntos de vista referentes a la sociedad futura, tales como la supresión de contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción, todas estas tesis no hacen sino resumir la eliminación del antagonismo de clase, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas solo conocen las primeras formas vagas y confusas. Así, estas tesis solo tienen un sentido puramente teórico.

La importancia del socialismo y del comunismo crítico utópico, es esta en razón inversa al desarrollo histórico. A medida que la lucha de clases se agudiza y toma formas más definidas, el fantasma alán de ponerse por encima de ella, esa fantasía utópica, a pesar de que se le hace, pierde todo valor práctico, toda justificación teórica. He ahí por qué si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, los serían formados por sus discípulos son siempre reaccionarios, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar de haber desarrollado históricamente el proletariado. Buscan, pues, y en eso son conscientes, continuar la lucha de clases y combatir los antagonismos. Continúan sonando con la esperanza de mejorar sus propias sociedades, con establecer tal sistema social,

crear *home colonies* en sus países o fundar una pequeña *Isana*,⁸ edición en doxavo de la nueva Jerusalén. Y para la construcción de todos estos castillos en el aire se ven forzadas a apelar a la filantropía de los conatos y de los boballos burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores desiertos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Por eso se oponen con encarnizamiento a todo movimiento político de la clase obrera, pues ven en él el resultado de una ciega falta de fe en el nuevo evangelio.

Los owenistas, en Inglaterra, reaccionan contra los cartistas, y los foureristas, en Francia, contra los reformistas.⁹

IV ACTITUD DE LOS COMUNISTAS ANTE LOS DIFERENTES PARTIDOS DE OPOSICIÓN

Después de lo dicho en el capítulo II, la actitud de los comunistas respecto de las partidos obreros ya constituidos se explica por sí misma, y por lo tanto su actitud respecto de los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte.¹⁰

Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera, pero, al mismo tiempo, defienden también dentro del movimiento actual el porvenir de ese movimiento. En Francia, los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático¹¹ contra la bur-

⁸ *Islandeas* se llamaban las colonias comunistas proyectadas por Carlos Fourier. *Isana* era el nombre dado por Fourier a su propia colonia y más tarde a sus colonias, en especial en América. [Nota de E. Engels a la edición inglesa de 1888.]

⁹ Fourier llamó a sus sociedades "comunidades oceladas" (oceladas = oceladas más tarde). El *Islandeas* era el nombre de sus propias sociedades por oceladas y por Fourier. *Isana* era el nombre de sus sociedades oceladas, en las comunidades comunistas de América. [Nota de E. Engels a la edición alemana de 1890.]

¹⁰ Este partido resultó de la fusión del Partido Obrero Socialista con el Partido Obrero Socialista y con la primera división por la *Reforma*. El nombre de "Partido Obrero Socialista" sugiere una unión de los dos movimientos. La parte del Partido Obrero Socialista que se separó de los comunistas, quienes se separaron, formó el *Islandeas* (la edición inglesa de 1888.)

¹¹ Este se formó también en Francia el Partido Socialista Democrático, a la vez que se separó del *Islandeas* por Fourier y con la literatura por Louis Buisson. *Islandeas* fue el nombre de la primera división de Fourier. [Nota de E. Engels a la edición alemana de 1890.]

gues a conservadora y radical, sin renunciar, sin embargo, a derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria.

En Suiza apoyan a los radicales, sin desconocer que este partido se compone de elementos contradictorios, en parte de socialistas demócratas al estilo francés, en parte de burgueses radicales.⁶²

Entre los países, los comunistas apoyan al partido que ve en una revolución agraria la condición de la liberación nacional, es decir, al partido que provocó en 1847 la insurrección de Cracovia.⁶³

En Alemania, el Partido Comunista lucha a lado de la burguesía, en tanto que esta actúa revolucionariamente contra la monarquía absoluta, la propiedad territorial feudal y la pequeña burguesía reaccionaria.

Pero jamás, en ningún momento, se olvida este partido de inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado, a fin de que los obreros alemanes sepan desde el primer momento las condiciones sociales y políticas que formalmente ha de traer consigo la dominación burguesa en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto sean derrocadas las clases reaccionarias en Alemania, comience inmediatamente la lucha contra la misma burguesía.

Los comunistas fijan su principal atención en Alemania porque esta se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque llevar a cabo esta revolución bajo condiciones más progresivas de la civilización europea en general, y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y, por lo tanto, la revolución burguesa alemana será el preludio inmediato de una revolución proletaria.⁶⁴

En resumen, los comunistas apoyan por derecho todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente.

En todos estos movimientos ponen en primer término, como cuestión fundamental del movimiento, la cuestión de la propiedad, cualquiera que sea la forma más o menos desarrollada a la que esta revista.

En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países.

Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los

proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAÍSES, UNOS!

*Karl Marx Friedrich Engels,
diciembre de 1847-enero de 1848*

APENDICE LENGUAJES, ORTODONIA, PUBLICOS LA RECEPCION DEL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA EN EL MUNDO HISPANO

por Pablo Sanchez Leon y Jesus Izquierdo Martin

La recepción del *Manifiesto del Partido Comunista* fue, en general, muy eficiente dentro y fuera de Alemania durante los años posteriores a su publicación en 1848, e incluso después. Hubiera que esperar hasta la organización y los primeros pasos de la Internacional para asistir a un auge significativo de ediciones y traducciones.¹ España e Hispanoamérica no fueron una excepción en este sentido, aunque el retraso que experimentaron en la recepción del texto fue incluso mayor. Pero un fenómeno común de lenta recepción inicial puede encontrar causas más bien singulares. Una evidencia indirecta que apunta en esta dirección es que la tardía primera traducción dio paso a una postergada y escasa reedición del panfleto en los años del cambio de siglo, justamente cuando en Europa aumentaban notablemente las ediciones. La divulgación del *Manifiesto* se hizo con cuentagotas durante décadas, e incluso en España propicio ironías amonestatorias por parte de intelectuales no marxistas que repensaban a los editores socialistas la escasa popularidad de los clásicos de Marx y Engels.² A estos fenómenos se contraponen, no obstante, un hecho que impide concluir sin más que el panfleto de 1848 se divulgó siempre a un ritmo muy lento en el mundo de habla hispana. En España gesta la proclamación de la Segunda República, las ediciones aumentaron considerablemente publicándose al menos una por año entre 1931 y 1935, hasta llegar a la Guerra Civil, durante la cual desde Barcelona, se multiplicaron. Con menor intensidad también en Hispanoamérica las traducciones se dispararon justo antes de la Segunda Guerra Mundial

¹ Para una descripción más detallada de los pasos que se siguieron en la historia social del *Manifiesto del Partido Comunista* en general y dentro de España, véase: Pablo Sánchez León, *Manifiesto Comunista. Camino de la Unidad. El primer y último Manifiesto* (León: María Urdía Editorial, Rafael Cilla, Leopoldo Montes, Leonor del Pozo, Oscar Quintanilla, Miguel Ángel de Diego, Sánchez Quintero).

² Por el contrario, agradeceremos a Luis Villoro (Cien años de Marx) algunas precisiones.

Hay al menos dos cuestiones empíricas que surgen de este resumen. Una es válida para otros escenarios: ¿por qué el *Manifiesto comunista* no tuvo eco en España y en sus ex colonias en el momento de su redacción? No así la otra: ¿por qué tardó tanto tiempo en divulgarse y suscitó un repentino interés en un periodo de crisis de los regímenes liberales heredados del siglo XIX? Finalmente, hay una cuestión más de fondo, que es inseparable de las anteriores: ¿a qué impulsos respondió la divulgación del *Manifiesto*, a cambios en la demanda de lectores, a la dinámica de las organizaciones que se reclamaban de la tradición marxista, a otros factores del escenario político o cultural? O, dicho de otra manera: ¿qué relación hay entre editores y lectores del *Manifiesto* en España e Hispanoamérica, y entre estos y el contexto histórico de su recepción?

A menudo, las introducciones al *Manifiesto* se centran en las vicisitudes de su divulgación: al hacerlo se asume que el texto posee un cierto significado, de manera tal que entre este y el público no existe más que un problema de adecuación de la oferta a una demanda cambiante por la transformación de estructuras sociales que afectan a las audiencias potenciales. Lo que interesa aquí, en cambio, son las condiciones de recepción misma: condiciones necesariamente culturales y que pertenecen a la función mediadora del lenguaje entre la realidad social y la significación que le dan los sujetos, y desde ella sus actos adquieren sentido para ellos. Se trata de mostrar que la reacción de una audiencia por parte de un texto es un hecho social e histórico distintivo y condicionante de la divulgación, y que depende entre otras causas del grado de proximidad existente entre las matrices conceptuales empleadas por el autor de una obra y las de su potencial lector. El retraso en términos relativos en la traducción del *Manifiesto*, su posterior difusión repentina y los distintos caracteres de su recepción final deben de haber tenido algo que ver con las cambiantes capacidades del texto para interpelar a públicos como representaciones de sí mismos y del mundo se articulaban dentro de escenarios discursivos que eran diferentes de aquel en el que fue redactado. En los casos de España e Hispanoamérica, la idea que aquí se defiende es que los significados que enmarcaban los discursos socialmente extendidos en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, aunque compartían con el resto de Occidente una misma matriz conceptual de la modernidad, contenían ordenaciones y caracteres distintos tanto en perspectiva europea como comparadas entre sí: rasgos que a su vez mutaban a lo

largo del tiempo debido a su interacción con la cambiante realidad social y con otros textos, entre ellos, el propio *Manifiesto*.

Partiendo de esta perspectiva es posible reformular críticamente algunas explicaciones acerca de la divulgación del *Manifiesto*, ampliando al mismo tiempo el campo de análisis. Tradicionalmente se consideró que la tardanza en su difusión era un reflejo del escaso desarrollo del capitalismo industrial y de la debilidad o la pobreza numérica de la burguesía. En España, por ejemplo, el peso de la propiedad territorial y de la agricultura había tenido por correlato un sostenido poder de la aristocracia y de una clase terrateniente mucho menos dinámica que en otras áreas de Europa, cuyo contrapunto había sido una clase obrera a su vez y con menos posibilidad de liderar cambios políticos y sociales. Sin dejar de estar fundada en una sólida historia social, la apreciación es la expresión de cómo los historiadores del marxismo han pretendido ser más marxistas de lo que el propio Marx, y sobre todo el Marx "del 48") había estado dispuesto a considerarse. Pues el *Manifiesto* se convirtió, ochenta años después de su publicación, en un texto ampliamente divulgado en economías que seguían siendo esencialmente agrarias, y en las que absolutamente todos los que se servían de las teorías de Marx y Engels para plantear la transformación social y política estaban convencidos de que el asunto más acuciante que debía abordarse era el de resolver esa "cuestión agraria" en alguna forma de redistribución de la propiedad. Este hecho no solo indica que había en juego otras condiciones, de carácter cultural, sino que el significado del texto podía adaptarse a realidades sociales muy diferentes, siempre que los lectores contasen con recursos interpretativos adecuados para esa labor de traducción.

Otras explicaciones se centran en intereses contingentes del mundo editorial, o bien en la dinámica organizadora de la izquierda socialista y comunista que, extendida en distintos partidos y sindicatos, fomentaba las ediciones de la obra de Marx y Engels. Y en efecto, la divulgación del *Manifiesto* es inseparable de los vaivenes de las organizaciones que competían por la representación de los trabajadores a los que el texto interpelaba. Pues una característica insoslayable del *Manifiesto* sería la de convertirse en un panfleto fundacional de una larga y variada tradición a la que de manera exclusiva se remonta toda una serie de líneas ideológicas y de organizaciones. Los editores y los líderes de formaciones políticas y sindicales convirtieron la obra de Marx y Engels en un escenario

crucial de la disputa por la ortodoxia, de tal forma que su interpretación debía ser hecha en consonancia con la posición ideológica adoptada por la corriente. Llegados a este punto, los recursos retóricos formales del texto primaban por encima de su contenido.

No cabe duda de la fuerza persuasiva del marxismo como ideología dentro de la modernidad. No obstante, la cuestión es si las páginas del texto contenían únicamente la retórica del *Manifiesto* que le interesaba al adepto socialista, es decir, aquella que servía a los fines de reproducir una ortodoxia y mantener la lealtad de los afiliados a la organización. O, dicho de otra manera, si este daba cabida a otras venas retóricas susceptibles de crear sujetos políticos independientemente de las organizaciones, constituidos gracias a la capacidad del *Manifiesto* de interpelar, fuera por sus contenidos o por sus formas, a quienes lo leyeron o lo escucharon en boca de otros. Puesto que Marx escribió el *Manifiesto* cuando aun no existía separación de públicos de dentro y fuera de las organizaciones de clase, los lectores potenciales a quienes se dirigía eran muchos más numerosos que los miembros de partidos y sindicatos de las distintas internacionales, y la finalidad del texto era desde luego desmarcar un movimiento social sin precedentes a partir de la crítica al liberalismo.

Y es que por mucho que se mostrase como un panfleto retórico, la obra de Marx y Engels incluía también una serie de transgresiones profundas en las representaciones instituidas en las culturas posrevolucionarias europeas. El ensayo de Gareth Medman Jones que prologa esta edición de clásico fundacional del marxismo señala al menos tres grandes saltos discursivos que convierten al *Manifiesto* en el referente seminal del socialismo moderno. En primer lugar, una transformación en la filosofía de la historia en la que a una concepción inmanente del destino humano como progreso se le inserta una visión dialéctica que otorga centralidad al conflicto social en la comprensión del cambio. En segundo lugar, una profunda alteración en la caracterización social del sujeto de la política moderna, del ciudadano activo y ente revolucionario, que es encarnado por el proletariado industrial. Y en tercer lugar, rompiendo con la tradicional vinculación entre personalidad y propiedad particular, un radical trastocamiento en la definición de las precondiciones materiales de la moral, cuya para adecuarlas a un mundo organizado de acuerdo con los criterios de una economía capitalista, mutación según la cual es ahora en el trabajo y en la propiedad comunista donde la virtud encuentra

so fundamento. La síntesis de estos tres saltos produce una verdadera revolución discursiva: la idea de que la lucha de clases es la clase del progreso social humano, de la historia.

Ante todo, Siedman Jones muestra que el *Manifiesto* no fundaba nuevo lenguaje en ruptura con las matrices heredadas del siglo anterior en el que quedaba fundada la modernidad. Al contrario, este se sitúa en la estela de tres grandes tradiciones discursivas: la filosofía de la Ilustración, el republicanismo clásico y la economía política. En todas ellas, Marx y Engels realizan una original y radical vuelta de tuerca que les permite reapropiarse del legado de la revolución: libertad, igualdad, fraternidad y reivindicar que el comunismo es el destino de la humanidad. Por lo tanto, observado retrospectivamente, el *Manifiesto* es un panfleto que se enmarca en la entonces ya larga tradición de propuestas sobre cómo lograr que el imparable avance de la sociedad comercial y la producción para el mercado no desplacen a la posiblemente como relación social fundamental ni corrompan el carácter del ciudadano: reflexivo y autónomo, es decir, de cómo gobernar —lo cual significa necesariamente cómo autogobernar— la modernidad. Y, sin embargo, la interpretación de Marx y Engels representa un salto radical en la definición de la naturaleza del orden social: los caracteres del sujeto y el sentido de la acción moral —que pueden resumirse en el argumento de que el Cuarto Estado sobre el que recaen todas las actitudes de exclusión y deferencia está llamado a acabar con las formas de despotismo que la sociedad capitalista implanta al arrasar con el Antiguo Régimen— reintroduciendo con la estela de su tratado la política virtuosa en el seno de todas las relaciones sociales.

La reducción de una obra tan cargada de significaciones y electuizada es un escenario tan definidor de la modernidad obliga a aventurar que, junto a la oferta de interpretaciones ortodoxas del panfleto, habrían de surgir otras demandas de lectura por parte de otros públicos ansiosos de recuperar o afirmar su condición de animales políticos desde posiciones marcadamente de izquierda. Los contextos que favorecieron una relectura del *Manifiesto* recuperando las claves originarias de 1848 serían no obstante mucho más azarosos que aquellos otros que desembocaban en ediciones motivadas por necesidades de afirmación de ortodoxias ideológicas. Era impensable que desde el comienzo se dieran condiciones discursivas, es decir, que las tradiciones intelectuales a las que se refiere Siedman Jones se hallasen medianamente presentes y/o en una combi-

nación susceptible de hacer traducible el lenguaje de 1848 a otros ritos, nuevos discursivos. En los casos de España e Hispanoamérica, el punto de partida sería que o bien existían carencias en la primera mitad del siglo XIX en relación con alguna de las tres tradiciones de las que bebe el *Manifiesto*, o bien ocupaban en sus respectivas culturas liberales posiciones que amitaban las posibilidades del *Manifiesto* de apelar a públicos socialmente significativos al margen de las organizaciones. Se trata de describir este estado de cosas, pero también su evolución a lo largo del tiempo, hasta que, ochenta años después de su primera publicación en alemán, el editor de la primera versión española —del opus no dejase, por ejemplo, escrito en su introducción que “su temor a caer en ninguna exageración podemos afirmar que el *Manifiesto* es más actual en estos momentos que en la época en que vio la luz”.

I

La primera edición del *Manifiesto* en Hispanoamérica apareció en México el 12 de junio 1884. Se trataba de una edición basada directamente en la primera versión publicada en España ocho años antes, y apareció en el periódico *El Socialista*, medio fundado en 1871 por un emigrante de origen griego, Plótino Rhodakanaty, que había vivido en las principales capitales del socialismo europeo —Berlín, Viena y París— antes de trasladarse a México. No era la primera vez que en el Nuevo Continente se publicaba en español una obra de Marx, ya que en este último año se había editado *La lucha de clases en Francia* en el periódico *La Emancipación*, distribuido en Buenos Aires. Pero esta repentina impetu editorial no sería el preludio de un esfuerzo continuado ni exitoso de divulgación: los textos de Marx y Engels solo alcanzarían una difusión significativa en la década de 1940, momento en el que el número de ediciones de las distintas obras marxistas aumentó drásticamente, a menudo gracias a la iniciativa de españoles exiliados, en especial de Wenceslao Roces.

El fenómeno de la difusión tardía del *Manifiesto* respondía a causas singulares que se pueden rastrear constatando la situación en la que se encontraba Hispanoamérica en el año en el que se publicaba en Europa el panfleto comunista: en 1848, México —por poner un ejemplo, antiguo baluarte de la monarquía católica en el continente americano, se veía

obligado a ceder a los Estados Unidos —por el Tratado de Guadalupe Hidalgo— un enorme territorio perdido tras una devastadora guerra de tres años que puso al descubierto las inevitables bases políticas y sociales en las que se fundaban las nuevas repúblicas nacidas de la Revolución de Independencia.

El conglomerado de tradiciones con el que se cimentaron tales bases no era muy distinto del material con el que la metrópolis, España, había enfrentado su propia revolución.³ Por un lado, persistía una fuerte tradición corporativa que presentaba al Nuevo Continente como parte de un todo trascendente, la monarquía católica —compuesta por inamovibles cuerpos y estamentos, cuya vinculación se establecía a través de la persona del rey y del reconocimiento de éste de las antiguas “leyes y libertades” que fijaban las relaciones recíprocas entre los distintos reinos y el monarca—. Dentro de este contexto cultural se había producido una primera recepción del pensamiento ilustrado, y con él, el fomento de una imagen del sujeto y de la sociedad más individualista y más “asociativa”, aunque sin romper definitivamente con los anclajes con los que el catolicismo había producido su representación individualista del yo. La concurrencia entre tradición neoescolástica e ilustración desencadenó la tensión entre lo comunitario y lo individual en el mundo hispano, propiciando la apropiación en su seno de las tradiciones republicana y liberal, que por entonces se desplegaban en Europa como efecto y reacción ante el ascenso del valor moral concedido a las actividades comerciales. La necesidad de armonizar intereses particulares y colectivos, aunque por una parte podía operar a favor de la recepción de la economía política en el Nuevo Continente —acostumbrado a reflexionar sobre su relación comercial con la Península—, por otra se mantuvo dentro de una lectura todavía trascendental del individualismo.⁴

Sobre este sustrato cultural, la invasión napoleónica de la metrópolis y la abdicación de Fernando VII en 1808 detonaron una crisis política y constitucional sin precedentes en las colonias: la cuestión de a quién le correspondía gobernar en ausencia de un monarca que había abdicado sin consentimiento popular fue sometida a una relectura desde distantes tradiciones. A partir de entonces se sucedían las interpretaciones de lo que se entendía por “nación”, superponiéndose unas con otras, mezclándose las más de las veces, y detonando el proceso que conduciría a la independencia del continente y luego a su división en repúblicas

Desde esta perspectiva, la independencia puede entenderse en parte como producto del agravio experimentado por los constitucionalistas hispanoamericanos al no ver reconocida su interpretación del hecho de emancipación de Hispanoamérica como conjunto de reinos por parte de los liberales gaditanos, imbuidos estos de una imagen unitaria y asociativa de la sociedad, poco compatible con la representación todavía plural y parca de los círculos moderados. Pero el alejamiento de la Península también fue resultado de la no aceptación por parte de las autoridades virenales de las alternativas y reivindicaciones políticas de las distintas juntas de gobierno organizadas en América desde 1808. De la misma manera, la segmentación territorial experimentada dentro del Nuevo Continente solo fue posible a partir de la aceptación por parte de las élites modernas hispanoamericanas de la ciudad provincial de herencia colonial, aunque su institucionalización en numerosas repúblicas fue articulándose a partir de ideales crecientemente republicanos de los círculos progresistas que se identificaron con la antropología política de la modernidad.

La crisis política abierta en 1808 desembocaba con el tiempo en un proceso de completa ruptura de la identificación con la metrópoli, la cual se concretó en la pérdida definitiva de la autoridad tradicional. A partir de 1808, una vez que este proceso devino irreversible, Hispanoamérica comenzó a marcar distancia con respecto a las matrices culturales de la Península, una distancia acentuada por el resentimiento ante los agravios que monarcas y liberales ibéricos estaban cometiendo contra la tradición de autogobierno de la región, y cuyo grado de reacción fue paralelo a los discursos cada vez más colonialistas de los peninsulares. A su vez, la independencia se vio alentada, de un lado, por recurrentes episodios de "bucaramental" de la autoridad que pasó a manos de antiguos comuneros o de ciertas minorías de elevado estatus, y de otro, por una creciente institucionalización de repúblicas organizadas finalmente a partir de constituciones que asumían el diseño de la modernidad, pero carentes de la autoridad de un Estado apenas reconocido por una sociedad civil casi inexistente. Todo ello fue articulado a partir de los discursos en vigor, ahora radicalizados en una pugna por lograr la hegemonía, y cuyo tránsito final correspondió al republicanismo en virtud de su operatividad para signar la segregación del Nuevo Continente.

Sin embargo, a mediados del siglo XIX proliferaron por toda Hispanoamérica escritos que se hacían eco de la percepción de descomposición

en las jóvenes repúblicas.⁴ A esas alturas, especialmente tras las Luchas de Azacuarán y Juchitán en 1824, había quedado claro que en el Nuevo Continente la soberanía solo correspondía al pueblo. Lo que comenzaba a ser objeto de mayores debates era cómo ejercer tal soberanía. Pese a desembocar en constituciones moderadas, inspiradas las más de las veces en el modelo constitucional gaditano de sufragio masculino indirecto, el discurso democrático de republicanismo radical contribuyó a movilizar a la población a favor de la independencia. Sin embargo, conforme los criollos contemplaron cómo desaparecía definitivamente la amenaza española, el pueblo comenzó a ser visto como un agente de la "anarquía", una masa "bárbara" que distaba mucho de aproximarse siquiera al nivel mínimo del ideal republicano, el cual ciflaba la defensa del orden constitucional en la acción política de sus ciudadanos. Esta carencia de virtud cívica era expresada de manera lapante por el mexicano Ignacio Ramírez: "[t]enemos instituciones republicanas y no tenemos ciudadanos, porque ni siquiera tenemos hombres". Los intentos realizados en algunas repúblicas por recurrir al doctrinarismo francés y a sus exponentes de la Monarquía de Julio no habían tenido éxito. La década de 1840 comenzó su batena de nuevas constituciones que contemplaban como solución momentánea el establecimiento del sufragio "apoyado", fue correspondida con una mayor radicalización por parte de una sociedad que seguía interpretando la soberanía popular a través la tradicional gramática colectiva con la que se había alzado en armas en los tiempos de la primera insurrección antiespañola, a años de distancia del ideal individualista y asociativo de los criollos.⁵

Este era el contexto discursivo en el que se desenvolvía la sociedad hispanoamericana en la época en la que en Europa Marx y Engels publicaban por vez primera el *Manifiesto*. Una sociedad compleja, mixta y en transición en la que las tradiciones ilustradas, republicanas y liberales, unidas a la promoción de constituciones basadas en el espíritu ginecocrático de la "soberanía nacional", convivían con modos de representación del sujeto y el mundo más propios de la Europa pre-ustrada que progresivamente veían desdibujarse el centro al que convergían las antiguas élites corporativas. Una sociedad que a la vez que se reinvención frente a Europa como un nuevo espacio para el desarrollo de un sistema representativo se imaginaba a menudo toda la orgánica y trascendente, y conformada por sujetos que no siempre se identificaban ni con el y

ilustrado ni con el Estado republicano e individualista de las constituciones. Una sociedad, en fin, en la que habrían de constituirse confluyentemente los ciudadanos."¹³

II

El 1848 europeo impactó en Hispanoamérica dando lugar a una fase de radicalismo democrático que se extendió desde Colombia hasta Chile, pasando por la Argentina y México. En las constituciones redactadas en la segunda mitad del siglo, numerosas repúblicas modificaron los requisitos del sufragio. Con todo, una vez más bajo la democracia formal, subsistiría la imagen de pueblo "retrogrado" tan temido por quienes encarnaban el discurso de la modernidad. La amenaza, sin embargo, no se contestaría ahora con la restricción formal del voto, sino con un giro vertiginoso desde el republicanismismo de la primera etapa de la Independencia hacia el liberalismo más clásico. En efecto, la segunda mitad del siglo XIX hispanoamericano derivó hacia una potenciación de la defensa de los derechos individuales que, además de favorecer una mayor estabilidad en el sistema de partidos, también permitía legitimar la necesidad de ejecutivos fuertes o incluso autoritarios, cuyo ejemplo más representativo fue el porfiriato mexicano.¹⁴ Todo ello articulado con una pátina discursiva positivista según la cual la modernidad exigía a Hispanoamérica el seguimiento de las pautas raciales europeas y estadounidenses con el fin de que con el tiempo —y mucha educación impuesta desde arriba por instituciones disciplinantes— sus sociedades se encauzaran finalmente por el camino del progreso.¹⁵

Mientras tenían lugar estas primeras derivaciones liberales de la tradición republicana, consecuencia del temor al pueblo movilizado, se produjo la primera recepción de socialismo premarxista en Hispanoamérica. Gran parte de esta primigenia divulgación del ideario socialista fue protagonizada por emigrantes franceses e italianos, especialmente presentes en la cuenca del Plata, muchos huidos de Europa tras la represión que siguió a las revoluciones de 1848. Sin embargo, ya existía una demanda potencial de las ideas socialistas, especialmente entre los sectores más radicales del republicanismismo. De hecho, la "causa social" estaba latente en algunos de los primeros insurgentes como Morelos, si bien se puede afirmar que

el primer socialista americano fue Simón Pérez, mentor de Simón Bolívar y profundo conocedor de Fourier y Leroux, tras su estancia en Francia durante las décadas de 1810 y 1820. No obstante, fue a partir de los años treinta cuando el pensamiento socialista se extendió de manera decidida por todo el continente. En algunas repúblicas, tales como Uruguay o la Argentina, se encarnó en grupos reducidos de republicanos radicales, el argentino Esteban Echeverría, por ejemplo, argumentaba que "la libertad no podía realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad en el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales". En otros lugares, motivo a artesanos y a obreros, como en Chile, Perú y Colombia, y e incluso en líderes como Francisco Bilbao, Pascual Cuevas y Manuel María Machado, respectivamente. "La fuente de inspiración de este primer socialismo fue una vez más francesa, con una fuerte ascendencia del pensamiento de Saint-Simon, Lammenais, Fourier y Proudhon. Y bajo su influencia se desarrollaron movilizaciones importantes de artesanos y clases medias a mediados de siglo, como las que en 1848 y en 1854 apoyaron los golpes de los generales Manuel Bolívar Belzu y José María Melo, en Bolivia y Colombia respectivamente.

La apertura de Hispanoamérica a este primer socialismo europeo coincidió con la primera y lenta oleada de industrialización capitalista, tal la medida en que articuló los sentimientos de amenaza de ciertas formas de producción, laboral y social propias del artesanado. Había además otros caudos de cultivo culturales que propiciaron su recepción. Por ejemplo, la sensibilidad del utopismo socialista a los valores del progreso material y al positivismo —por entonces filosofía dominante en Hispanoamérica—, y a admiración por la ciencia y por la técnica vistas como frentes vitales que se ponían en funcionamiento a través de la educación y manipulación. El ideario utópico de procedencia francesa era además sensible al sustrato religioso que articulaba toda la cultura política hispanoamericana y a su imagen aislada y comunitaria de la sociedad, para la cual el ethos individualista corrumpía los fundamentos de la moral. Y es de extrañar, por lo tanto, la difusión del ideario de Lammenais, o tampoco la aceptación de la vía reformista y dirigista del ambiente, inspirado en el concepto de "armonía" de Fourier, como ejemplos de aplicación reformista institucional, como es el caso paraguayo, donde Tandonnet apoyó al doctor Francia o el peruano y como defendía el argentino saint simoniano Esteban Echeverría. Véase así que saint-si-

estrato cultural heredado de la propia independencia, con una élite que, la obsesionada con negar la realidad presente de Hispanoamérica y con prófano a aceptar la utopía, así como la defensa pasivista de la evolución en detrimento de la revolución.

Con todo, la demanda de este primer socialismo se disparó en el contexto de pugna entre republicanos y liberales, una situación que raschaleó el lenguaje crítico del republicanismo y su exigencia de combatir el repregio democrático que se pretendía instituir constitucionalmente con la mayor nivel de igualdad —ahora social—. Para muchos intelectuales, el establecimiento de una ciudadanía social se convirtió, junto a la educación, en el camino más propicio para producir una verdadera democracia de individuos autónomos y virtuosos. Fue en esta amalgama cultural —de la que el socialismo va tomarla parte— y en el fragor de las tensiones entre republicanismo y liberalismo cuando Plutarco Rhodakanaty decidió publicar el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Rhodakanaty encarnaba muy bien este amasijo de tradiciones, en parte heredadas de su Europa natal, en parte incorporadas durante su nueva vida en México. Socialista cristiano de linaje semi-simoniano y boerista, publicó una obra socialista de gran impacto en México, *Latínno elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier*, en la cual dejó constancia de su bagaje socialista profundamente pramarxista. Si el griego ayo algún interés por el *Manifiesto* fue por las influencias recibidas en Europa de las propuestas de Weyling y del viraje experimentado por este a favor de la violencia revolucionaria. De manera tal que la publicación del texto de Marx y Engels tuvo que ver más con la propia biografía de su primer promotor que con una demanda en ciernes en Hispanoamérica, cuyo socialismo estaba articulado por una retórica contraria a la revolución —indiferente a la política y relativamente estéril—.

Tampoco el positivismo hispanoamericano facilitó la primera recepción del *Manifiesto*. Es cierto que el “socialismo positivo” de algunos de sus principales representantes, tales como los argentinos Juan Bautista Justo y José Ingenieros, propiciaba su lectura. La idea de una historia encadenada hacia el progreso material y la concepción del socialismo como la forma más racional de acción humana —por cuanto— potenciaba la cooperación interindividual—avaladas por el positivismo, predisponían a la recepción del marxismo. La imagen socialista del hombre en tanto ente abstracto, encarnación de la humanidad europea, era de fácil

así como para una cultura elitista que aspiraba a ser como la europea occidental. Y por último, la interpretación positivista de la historia y de la sociedad, según la cual la acción subjetiva estaba determinada por ciertas leyes estructurales que podían ser desentrañadas científicamente, era equidistante a la lectura únicamente de los socialistas científicos europeos. No es sorprendente, por lo tanto, que fuera un positivista de altura, Juan Bautista Justo, quien tradujo en 1895 el primer volumen de *El capital*, además de ser uno de los fundadores del Partido Socialista Argentino un año más tarde. Sin embargo, el discurso de este socialismo positivista, elitista y antirrepublicano solo fue capaz de desarrollar una lectura del *Manifiesto* propia para las organizaciones políticas, pero no para su apropiación social.

No obstante, antes de que finalizara el siglo XIX, la primera implantación de las organizaciones socialistas de alcance internacional no se produjo en un ámbito de competencia que diera lugar a lecturas ortodoxas de obras socialistas y que pudiera promover la divulgación, entre otras, del *Manifiesto*. En 1872 se fundó en Buenos Aires la primera sección latinoamericana de la Asociación Internacional de Trabajadores, y España se convirtió en su puente natural. Seis años después se constituyó el Partido Comunista Mexicano, nutrido de emigrantes españoles iniciados en el bakuninismo, y como respuesta a la influencia anarquista, cada vez mayor en el continente, algunos obreros alemanes de Buenos Aires fundaron en 1882 el Club Vorwärts, de filiación más próxima a las tesis de Engels y Marx. La conexión entre el socialismo crítico y el utópico se realizó, pues, por emigrantes europeos que ya encarnaban las divisiones que en Europa estaba experimentando la Primera Internacional. Sin embargo, incluso después del congreso de París y de la constitución de la Segunda Internacional, no había calado aún en Hispanoamérica el delineamiento entre los distintos discursos del socialismo, como quedó reflejado en los programas y tendencias que se disputaban en el interior de los distintos partidos socialistas fundados en torno a la última década del siglo XIX y la primera de la centuria siguiente, tales como el Partido Socialista Cubano, el Partido Obrero Argentino, el Partido Socialista de Chile o el Partido Obrero Socialista de México. En todo caso, si este primer socialismo tuvo cierta difusión fue gracias al anarquismo y a su afinidad con la influencia fourerista antiestatal y antipolítica que por entonces era común a todo el continente.¹⁸

A medida que avanzaba el siglo XX se fundaron nuevos partidos cuyo referente de identidad era ahora el legado de Marx: el Partido Obrero Socialista de Cuba, por ejemplo, hizo público su principal objetivo: la "propagación de las ideas marxistas", al tiempo que el Partido Socialista de Chile declaraba en sus estatutos fundacionales de 1891 ser "contrario al anarquismo".¹⁴ Esta tendencia se acentuó en las décadas de 1920 y 1930, cuando se desató en Hispanoamérica la fundación de un sinnúmero de organizaciones cuya actividad debía ser, en primer término, desarrollar la teoría y la práctica del "auténtico" socialismo. En este sentido, como "auténcos intérpretes del verdadero socialismo marxista" surgieron en el ámbito estatal los primeros partidos comunistas, procedentes del socialismo radicalizado (Argentina, Uruguay y Chile) o de organizaciones más afines al anarquismo (México, Brasil y Bolivia), así como otras organizaciones de carácter continental, tales como el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (dotado de un órgano de difusión propio: *La Correspondencia Sudamericana*), la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana y la Confederación Sindical Latinoamericana (CSA).

Fue entonces cuando aparecieron en el Nuevo Continente los primeros marxistas al abrigo de partidos que no escatimaban esfuerzos en combatir, por utópicas o anárquicas, no solo las interpretaciones socialistas alternativas, sino también aquellas que trataban de apropiarse de la herencia de Marx con el ánimo de superarlo. La prolongada disputa del marxista leninista cubano Julio Antonio Mella contra el populista peruano Víctor Raúl Haya de la Torre y su Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA, fundada en 1924), es un buen ejemplo de esta lucha por la clarificación instituida desde arriba. Frente al programa populista del APRA que, sin serlo políticamente anticomunista y económicamente nacionalista, encarnaba todavía la idea del "pueblo" como sujeto de la política y la reforma como forma crucial de la misma, el fundador del Partido Comunista Cubano, Mella, reivindicaba, por primera vez con toda rotundidad, la lucha de clases y el proletariado como sujeto histórico, al tiempo que denunciaba a los apristas por ser "esa metalista política que es el término pueblo, pero ignorando la realidad: clases, obreros, campesinos, etcétera", y exigía la renuncia del liberalismo reformista heredado de la Revolución Francesa.

No se puede vivir con los principios de 1789, a pesar de la mente retardada de algunos: la humanidad ha progresado y al hacer las revoluciones de este siglo has que contar con un nuevo factor: las ideas socialistas.¹²

Mella, junto con el argentino Anibal Ponce, serían las cabezas de puente de destino del marxismo en Hispanoamérica frente a otros socialismos. En este sentido no resulta extraño que en 1933 se publicara uno de sus pocos trabajos que trataba directamente la obra de 1848, *Elago del Manifiesto Comunista*, de Ponce, pues con él se contribuía a criticar el socialismo utópico e indirectamente, se convertía en un texto de referencia con el que interpretar la realidad hispanoamericana en clave europea sin tener que pasar por el tamiz de reconsiderar previamente sus peculiaridades.¹³ A partir de entonces, y especialmente en las décadas de 1930 y 1940, las organizaciones "canónicas" una determinada lectura de los textos marxistas, profundamente antirrepublicana y eurocentrada, siguiendo a pie juntillas el dictado ortodoxo de un Comintern estalinista que interpretaba la realidad latino, y mundial, según los intereses geoestratégicos de la Unión Soviética.¹⁴

La delimitación ortodoxa del marxismo hispanoamericano, efectuada entre 1917 y 1920, no fue tanto efecto de una demanda social preexistente o, en ciertos, sino de un proceso que estaba sucediendo a miles de kilómetros del continente: el avance de la Revolución Rusa. Más concretamente, fue el resultado de la necesidad de la Unión Soviética de consolidarse en un contexto de extrema agresividad interna, una que transirió a Hispanoamérica en campo de batalla contra el imperialismo. Un escenario que obligaba a clarificar posiciones con respecto a otros socialismos, pues se entendía que la diversidad sólo estaba fuera a la parte socialista en el combate definitivo.

Con la ayuda de la Tercera Internacional, la eclosión de ediciones del *Manifiesto* que tuvo lugar en este periodo fue motivada por las necesidades de las propias organizaciones comunistas de establecerse en el espacio público hispanoamericano. El contexto de fuerte competencia entre las organizaciones y su demanda de distinción, así como la necesidad de crear actitudes tales que debían considerarse a sí mismas sometidas a fuerzas estructurales que solo el partido podía descifrar, fomentaron la cristalización de una lectura canónica de los textos marxistas, entre ellos

la del *Manifiesto*. La lectura que en primer término se hacía de él se reducía a sus contenidos más deterministas y eurocéntricos, y la interpretación buscaba a encajar a la que venía fijada por la Internacional Comunista, estos, por la Unión Soviética. El *Manifiesto* se difundió pues obedeciendo a dinámicas organizativas. La cuestión a la que lleva esta afirmación es, no obstante, cómo se recibió, dentro de la cultura política existente, la lectura canónica hecha por partidos y sindicatos comunistas.

Pese al masivo desembarco institucional del socialismo marxista, la interpretación del *Manifiesto* que las organizaciones comunistas introducía resultaba poco adecuada para crear una público aún suficientemente relevante. Ello se debía a que, a pesar de contar con una audiencia potencial de obreros surgidos a la sombra de la segunda fase de la industrialización, las matrices culturales de esos trabajadores eran, como las de la mayoría de la población hispanoamericana, poco receptivas al canon comunista.¹¹ Para el positivismo remanente entre los reformistas liberales y disciplinantes, si bien el texto de 1848 describía un referente eurocentrado de modernidad al que confluía, la lectura ortodoxa diluía la cuestión nacional, así su llamamiento a la subordinación al internacionalismo dirigido desde Occidente, en un momento en el que el liberalismo hispanoamericano, imbuido de un romanticismo tardío, estaba enfrascado en el intento de desarrollar identidades nacionales, una vez que la cuestión de crear estados se encontraba en vías de superación.¹² Y lo que era peor, el *Manifiesto* se mostraba completamente opuesto al evolucionismo gradualista, "biológico" y estatista, del liberalismo positivista.¹³

Tampoco era fácil que la sociedad, con la herencia de traxe ademasmo y corporativismo, aceptara la interpretación inmanente y progresiva del panfleto. Concretamente, el *Manifiesto* era incapaz de interpelar directamente a uno de los actores cruciales de Hispanoamérica: los indígenas y sus formas de organización comunitaria. Para los autores de texto de 1848, quienes habitaban sociedades fuera de los límites continentales europeos eran simplemente "barbaros" o "salvajes", mientras que sus comunidades campesinas sólo eran organizaciones atrasadas que cesaban al trascendidas sin contemplación alguna en favor de la génesis de una ineludible etapa capitalista. Es posible, en definitiva, que en esta apreciación Marx y Engels consideraran también con el criollismo moderado y positivista, pero para una gran parte de los potenciales miembros de los movimientos sociales hispanoamericanos,

el concepto de proletario, cargado de modernidad, resultaba ajeno a sus matrices culturales.¹⁶

En estas circunstancias, es entendible que el movimiento obrero siguiera articulándose hasta bien entrado el siglo XX según los criterios todavía en vigor del socialismo premarxista. Un socialismo que había reivindicado inmediatamente en sus demandas sociales y absoluta pasividad en su relación con las instituciones estatales, y que se concretó en una fundación de sociedades mutuas, asociaciones de instrucción y recreo, o bien comités sindicales que, en origen, eran una expresión de las ideas proudhonianas, vigorizadas por la exitosa corriente anarquista de la AIT.

IV

Al amparo de las organizaciones comunistas, la disponibilidad de la obra de 1848 ya era un hecho en la Hispanoamérica de los años treinta del siglo XX. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo, el *Manifiesto*, como otras obras marxistas, comenzó a ser objeto de interpretaciones que transgredían la lectura ortodoxa de partidos y sindicatos comunistas, interpretaciones que son las que a la larga contribuirían decisivamente a socializar la obra marxista y a desatar movimientos sociales sin precedentes en todo el continente. Tales interpretaciones, efectuadas en un lenguaje de inspiración más republicana, eran resultado de todo un giro filosófico experimentado en el pensamiento hispanoamericano en esos años, así como de las experiencias políticas acontecidas en el continente y especialmente del impacto de las revoluciones ocurridas en Cuba y México.

Desde finales del siglo XIX, Hispanoamérica se había sumido en una profunda decepción producida por el descubrimiento de que, a pesar de los denudados esfuerzos por negar su realidad presente y por eliminar los estorbos del pasado, no se había conseguido alcanzar el referente europeo ni se había evitado el surgimiento de nuevas formas de dependencia ahora auspiciadas por la Europa anglosajona y por los Estados Unidos. La reacción, inspirada en la metafísica y en la filosofía vitalista de Bergson o Nietzsche y representada fundamentalmente por el uruguayo José Enrique Rodó, el mexicano José Vasconcelos o el argentino Alejandro Korn, se dirigió, desde un renovado historicismo, a cuestionar la huida

hacia adelante ante el positivismo en su artificio aceptacion de la abstracción antropológica europea y a promover el resurgimiento del hombre latino como sujeto concreto, real, con sus virtudes y sus defectos. Se trataba de un nuevo humanismo que reivindicaba la igualdad en su diversidad de la humanidad, la acción subjetiva y la libertad creadora, el progreso personal antes que el material. Y se trataba también de un nuevo nacionalismo, distinto del romántico decimonónico, por cuanto asumía una manera de ser propia sin referentes, de cada pueblo.

El nuevo relato era opuesto al socialismo marxista que se pretendía ortodoxo, pues su concepción de la humanidad como praxis era contraria al etnocentrismo que reducía a los sujetos a títeres movidos por fuerzas telúricas que escapaban a su voluntad. No son sorprendentes las constantes actitudes críticas contra el marxismo, entre otras, la de Vasconcelos, que lo consideraba una manifestación palmaria de "inhumanidad". Pero además, el nuevo discurso culturalista e historicista promovía interpretaciones populistas y nacionalistas revolucionarias que daban visibilidad a la cuestión nacional tan acuciante una vez que los liberales radicales comenzaron a considerar que su Estado —"el de los modernos"— había ganado aceptación en la sociedad hispanoamericana. Y a la vez, tales interpretaciones negaban la lucha de clases como motor del desarrollo social, es cierto que incorporaban discursos agraristas e indígenas, recuperaban al pueblo como sujeto de la política y relacionaban liberación nacional con liberación social.²⁰

Estos discursos fueron los que apelaron a quienes desataron las dos experiencias políticas hispanoamericanas que más influyeron en el posterior pensamiento socialista de la primera mitad del siglo xx: la independencia de Cuba y la Revolución Mexicana. La primera actualizó el pensamiento republicano, especialmente a través de la interpretación que Martí hizo del humanismo cívico de Simón Bolívar y que dio lugar a un republicanismo de masas y antintelectual fácilmente asimilable por sectores en principio ajenos a las ambiciones republicanas de la Independencia.²¹ La segunda, pese a haber sido emprendida una vez más por republicanos radicales en contra del sistema representativo restringido de la Reforma, bajo la consigna de Madero "Sufragio efectivo, no reelección", y pese a haber colocado la construcción de la nación en el corazón de la agenda política, hizo del campesinado, ciudadano potencial una vez educado y convertido en propietario de

derras, el centro del proyecto de transformación social e institucional. Una experiencia que demostró a los eurocentristas de izquierda que las indígenas y sus comunidades podían ser también sujetos vitales de la política.

El traductor de todas estas tradiciones y experiencias al lenguaje marxista fue José Carlos Mariátegui, verdadera bestia negra de la ortodoxia marxista a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Durante su estancia en Italia, el peruano conoció de cerca el neomarxismo idealista, fuertemente influido por Croce y Gobetti, y el bergsonianismo italiano, o que se convirtió en un sagaz crítico del marxismo dogmático, instrumentalista y determinista emergente a partir de la crisis de la Segunda Internacional. A ello hay que añadir que Mariátegui es una constante en la palestra de la actividad política y cultural de su país, con iniciativas tales como la fundación de medios de difusión como la revista *Amante* o el periódico obrero *Labor*, o su decisiva intervención en la creación del Partido Socialista Peruano. Legos del estilo de la Internacional Comunista cada vez más imperante entre las organizaciones políticas hispanoamericanas, Mariátegui enarbóla su concepción de "marxismo hispanoamericanamente ortodoxo" para quien el marxismo, más que un instrumento, era un método fundamentalmente dialéctico que debía dialogar abiertamente con las culturas locales hispanoamericanas.

Fue así como desarrolló un discurso marxista que se alejaba de modo rotundo y "cuspista" de desarrollo histórico que hasta entonces había operado como un límite epistemológico para la socialización del marxismo. Mariátegui consideraba que ese referente era inaceptable dadas las especiales condiciones de la periferia, como la coexistencia de distintos modos de producción, todos ellos articulados por su costosa dependencia del Occidente capitalista, la extraordinaria heterogeneidad y valor de los grupos sociales y culturales irreductibles a las clases sociales que Europa había objetivado, o la peculiaridad de sus Estados que a diferencia de Occidente, no habían articulado naciones. Ahora bien, en Mariátegui tales condiciones no eran límites estructurales. Eran, ante todo, formas culturales propias de un continente que debían dar forma a un socialismo autóctono. Su punto de partida debía ser la comunidad campesina, en la que todavía eran vigorosos los vínculos de cooperación y las relaciones de propiedad colectiva, pero su desarrollo debía relacionarse a un movimiento dentro de la sociedad civil donde convergieran obreros,

campesinos, intelectuales y artesanos, en detrimento de la tesis "clase contra clase" de la Tercera Internacional. Un programa que debía sustentarse en una antropología para la cual el hombre latino aparecía como sujeto que, si bien soberano y moderno, encarnaba vínculos comunitarios que debían actualizarse en favor de la acción política republicana y emancipadora.²⁰

Fue este marxismo, hecho vernáculo e hispanoamericano, el que articuló gran parte de la praxis socialista de la segunda mitad del siglo XX y el que permitió efectuar una lectura específicamente hispanoamericana de un texto hecho por y para europeos: el *Manifiesto del Partido Comunista*. A partir de entonces, fueron interpretaciones como las de Mariátegui las que socializaron en el continente la obra de 1848, poniendo en evidencia las posibilidades en las que se mantenga la interpretación canónica defendida por la mayoría de las organizaciones. Una debilidad que quedó al descubierto a finales de la década de 1930, cuando en Sierra Maestra comenzó a desatarse un proceso de construcción socialista solo comparable al que estaba sucediendo en tierras vietnamitas. A partir de ahí, gran parte de los movimientos sociales y revolucionarios de Hispanoamérica se pondrían en marcha interpelados por un modelo discursivo elaborado a partir de la interpretación que el Che Guevara hizo de la reflexión de Mariátegui, padre intelectual del peruano Hugo Prioe, referente más directo del argentino. Un modelo de construcción del socialismo que escapaba a los ortodoxos dictados del determinismo objetivista y del quietismo subjetivista de la Tercera Internacional, y según el cual la revolución del 26 de julio podía considerarse —en palabras de Guevara—, una "rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios". Un referente nutrido de humanismo e historicismo, de bovarismo y marxismo, desde el cual el *Manifiesto* pudo ser leído más allá de las pretensiones de las organizaciones partidistas y sus audiencias leales: como un llamamiento sin poderes a la praxis política revolucionaria como fuente de valor moral.²¹

3

Incluso menos que en Hispanoamérica, el legado filosófico de la Ilustración no ocupaba el centro de la cultura española del siglo XIX. El primer

liberalismo español, traslucido en Cádiz una cultura católica, por definición contraria al libre pensamiento y a la ciudadanía reflexiva, al corazón mismo del liberalismo, traduciendo nociones clave básicas de dicha tradición al lenguaje de la nación constituyente. A lo largo del siglo ni siquiera la tolerancia religiosa logró ser reivindicada como un valor constitutivo de este orden liberal "a la católica", de manera que, aunque el discurso intelectual dominante fuese ortodoxamente positivista, faltaban las condiciones para una plena independencia de la reflexión filosófica y cívica.¹¹ Habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo para que una corriente hegeliana haga acto de presencia, siempre en su versión idealista y de manera más bien marginal, en la vida intelectual y académica de la nación. "Las secuelas de este carácter del liberalismo hispano se han ido nutriendo a largo plazo sobre las posibilidades de interpretar en una de sus dimensiones fundamentales el *Manifesto*."

Junto con el catolicismo cultural, lo que caracterizó la ingeniería intelectual que forjó en España la definición del sujeto del cambio revolucionario fue una cerrada y catequética identificación de los principios liberales con la noción de "voluntad general" de Rousseau. A raíz de esta, la distinción entre ciudadanía de los antiguos y de los modernos, que desde comienzos del siglo XIX se consumió en el referente fundamental del liberalismo europeo, se abrió paso en España de una forma algo más complicada: desde 1844 se generó en la cultura española de la modernidad una pugna sorda entre imaginarios individualistas y colectivistas en estado puro que convergían a la hora de definir el conflicto como un acontecimiento inexcusablemente negativo. Por un lado se divulgó a lo largo y ancho de la prensa y de la ensayística una manera de entender el orden social como el resultado de la agregación de voluntades individuales: el fomento del "espíritu de asociación" tenía por objetivo separar la contraposición de intereses particulares, derivados de la desigualdad social reconocida, por medio de la cooperación industrial, social, política, incluso territorial, en la idea de una federación de ciudades y provincias. Por otro lado, espoleado por la guerra carlista y en sintonía con la herencia cultural católica como cuerpo un consenso acerca de la necesidad de proporcionar al nuevo orden liberal un fundamento inapreciable de unidad, los subsiguientes debates acerca del fundamento de la soberanía hicieron que la crisis a los partidos arrigase como lugar común por encima de credos ideológicos, y con-

cual la imagen de la confrontación de intereses como amenaza potencial de desorden y anarquía.

En paralelo a este fenómeno se gestaba una esfera pública y académica no-demamado convencida del valor del debate reflexivo en el intercambio de ideas, y en la que el liberalismo era entendido como una especie de profesión de fe. Al igual que en otras versiones de cultura liberal, en España no alcanzó mucho vuelo la representación de la sociedad en clases: los liberales españoles asumieron tempranamente y con fuerza la existencia de un "pueblo" en torno de cuyo contenido social y moral se definían las diversas opciones ideológicas dentro y fuera del arco parlamentario,¹⁶ pero en este caso, las dudas acerca de su capacidad de agencia autónoma como sujeto eran extremas, exigiendo el recurrir a de mortidas estéticas inspiradas en la herencia ilustrada del siglo anterior y, en particular, para algunos, de ideologías arcaicas, procedente de otras clases sociales, y que no excluían el recurso a la insurrección de multitudes armadas.

Aguo diferente pero no menos dramático sucedió con la nación y los confines de la propiedad como condición de ciudadanía. En este caso, hacia 1830 se contaba con unas ideas que suficientemente actualización de la economía política española según estándares europeos, tras la publicación de *popular Curso de economía política* de Alvaro Flores Fariada.¹⁷ Y en el largo, la opción propuesta por este de una reforma agraria radical, apoyada en una profunda crítica a la noción de propiedad privada, fue marginada de antemano en el debate sobre la desamortización de 1835 y no pudo incidir en las cortes constituyentes de 1837, el camino quedando expedito para que la propiedad privada, en la práctica la propiedad de la tierra de unas minorías de particulares, fuese justificada como marca excluyente de estatus ciudadano.¹⁸ Este desentusiasmo generó un irredentismo propietario de larga duración entre los radicales españoles que iría de la mano de un estancamiento progresivo de la ciencia de la economía política. Finalmente, en el terreno de las venas intelectuales republicanas, se dio la paradoja de que la enorme influencia de Rousseau, unida a la ausencia de una tradición de largo plazo en materia de humanismo cívico y a la herencia de imágenes de la razón de sesgo heteronómico influidas por el catolicismo, impidió la reflexión acerca de las condiciones morales de la ciudadanía, orientando todos los proyectos políticos surgidos bajo el reinado de Isabel II hacia la consecución de derechos individuales.

Eso fue el marco de referentes culturales en torno del cual desde 1833 hasta 1848 se adueñó la recepción del pensamiento socialista europeo, en especial el francés, entre quienes iban saliendo del consenso liberal. Aunque con menos prestancia que en otros casos europeos, también en España existió esa tendencia general europea entre partidos y corrientes de derecha e izquierda a servirse de "la estigmatizadora acusación de comunismo" para desprestigiar al enemigo, tal y como recogían Marx y Engels en la introducción al *Manifiesto del Partido Comunista*. Pero la recepción de tendencias socialistas francesas quedaba retratada por los ejes dicotómicos que atravesaban las matrices conceptuales de la cultura moderna española, y que en última instancia impedían que se dieran en ella los matices cualitativos necesarios para que en panfleto como el de la Laga de los Comunistas pudiera interceptar a públicos socialmente relevantes. Así por ejemplo: aunque el primer discurso de corte socialista no sería precisamente unomito a la hora de referirse a la denominada codicia de los ricos agiotistas, a la generalización de la miseria de la mayoría o a la necesidad de un hermanamiento de los agiotistas contra las clases privilegiadas, la obsesión por la unidad y la armonía social dejaba su huella profunda en las propuestas ofrecidas a tales problemas. Los socialistas españoles se mantuvieron durante mucho tiempo fieles a un imaginario que anticipaba una sociedad futura sin antagonismos de clase, y eran bastante reacios a otorgar valor al conflicto como motor del cambio social. No concebían a las clases populares como un sujeto separado de un pueblo omnicompreensivo y carente de luces suficientes para adquirir la mayoría de edad moral. En estas condiciones, la noción de lucha de clases no podía gozar de predicamento en comparación con un cristianismo ecuménico que combatía bien con la tradición y con el predominio de posturas de terrores hacia los excluidos. Finalmente, el escaso valor concedido a la reflexión filosófica, científica e histórica favorecería entre los primeros socialistas españoles un voluntariado de inspiración francesa cuyo seño inspirónico se extremaba al entrar en contacto con ambientes cargados de sensiblerías excesivamente afeltas a las soluciones conspirativas y a los pronunciamientos.

En el terreno esparterista (1840-1845) surgió un movimiento democrático-republicano de corte interclasista que dio la medida de lo que el primer socialismo español podía dar de sí como inspiración para la acción política.

La personalidad clave en esta encrucijada es Abdon Terradas. Su crítica a las propuestas de fundar una nueva sociedad al margen de la economía de mercado y de las instituciones liberales no deja de tener ciertas analogías con la de Marx en el terreno de la estrategia política. La alternativa que llegó a proponer consistía en "[e]stablecer la democracia y por medio de esta verificar las reformas sociales hacia el comunismo"¹⁰. Pero las diferencias eran notables y de fondo con el ambiente en el que la Laga de los Justos se iba a desenvolver en la Laga de los Comunistas. Figura muy bien reflejada, Terradas carecía de formación en economía política y en filosofía de la historia. Además, en el terreno de la estrategia política, su apelación recurrente a la insurrección armada de minutas, en su traducción habitual, evidenciaba la incapacidad, incluso entre las personas más radicales del republicanismismo socialista valentino, de imaginar entre los oprimidos un sujeto colectivo plenamente protagonista de su propia historia.

La represión de 1844 y el inicio de la hegemonía de los moderados hizo oscurecer la iniciativa divulgativa hacia los obreros y cabetistas. Los primeros, que se denominaban a sí mismos "socialistas pacíficos", reclamaban una ciencia implicada en la crítica a la economía capitalista que contribuyese a acabar con el "feudalismo industrial" hasta lograr que "el trabajo domine, en fin, al capital" como hoy domina el capital al trabajo.¹¹ En la práctica, sin embargo, defendían una armonización de los intereses del capital y el trabajo, basando al que añadían el "talento" de las artes liberales, por medio de una nueva organización social cuyo alumbramiento no debía hacerse derribando ninguna construcción de la sociedad moderna.¹² En nombre de la paz social, se rechazaba hasta las acciones obreras de fines reivindicativos los haría caer con facilidad en la insensibilidad política y, de paso, en el patriotismo intelectual de un liberalismo caquetoso y conservador cada vez más sensible a las cuestiones sociales y con el que compartían la imagen delecante hacia los pobres y los explotados.¹³ Por su parte, los cabetistas se destacaban por su aguda crítica al interés y al individualismo que acompañaban las relaciones sociales modernas, pero ello no se completaba con un esfuerzo de análisis añadido.¹⁴ Un editorial cabetista del 20 de febrero de 1848, en el fragor de la revolución europea, describe a los partidarios de Cabet como "representantes de los comunistas españoles" y "enemigos de los comunistas que para unirse cuentan con la violencia".

Por si esto fuera poco, las instituciones en España apenas fueron sueltas en 1848 y, sin acción colectiva, era aun más difícil que la exigencia de ellas permitiera la recepción del ideario comunista marxista. La revolución solo tuvo un efecto político visible de cierta importancia entre los liberales españoles, y fue la constitución del partido democrata en 1849 donde llegarían a reunirse distintas sensibilidades del liberalismo radical, del republicanismo y del socialismo, recuperando el interés por la acción política como generadora de virtud. Y seis años después, en 1855, estalló una insurrección militar y popular que por su momento pareció resquebrajar el consenso de las fuerzas políticas liberales y dejó paso a operaciones militares y políticas más radicales. Pero tal y como el propio Marx escribía, la "Vulgarada" fue un ejemplo más de pugna interna de una burguesía que arrastraba al pueblo y a sus representantes manteniéndolos en una posición subalterna.¹¹ Sus orígenes y resultados fueron que vez más con problemas de unidad de los liberales —de ahí la creación, bajo su estela de la Unión Liberal— que con las posibilidades del socialismo.

El liberal progresista terminó desplazando al republicanismo hacia nuevos grupos sociales: pequeña burguesía, artesanos, campesinos y obreros y alzó su ideario: sufragio universal, defensa de la autoorganización obrera y república federal. Los demócratas españoles de las décadas de 1840 y 1860 valoraban la reflexión teórica sobre economía política, incluso en materias filosóficas de calado. La cual facilitaría la recepción de legalismo como fundamento intelectual alternativo y soberano. Pero la propiedad seguía siendo el escollo fundamental en la valoración que esas hacían del sujeto de la ciudadanía moderna (igualitaria y laica). En este terreno, el punto de inflexión fue una vez más la desamortización, esta vez la civil de Madoz de 1861, cuyo efecto poco redistributivo estimuló en estos republicanos —ahora con más fundamentación— la reivindicación de la propiedad privada. Fernando Garrido uno de los principales ideólogos de este socialismo activista estaba persuadido de que "el hombre que no aspira a adquirir propiedad que lo haga dueño de sí mismo no puede decirse que sea una persona incompleta".¹² En palabras de Pi y Suñer, se trataba de "extinguir el proletariado última forma de servidumbre" elevando gradualmente el proletariado al estado de propietario por medios económicos y no expropiando o arrancando intereses creados.¹³

Por lo demás, la influencia francesa continuaba, encabezada desde finales de los años cincuenta por Proudhon y fortalecida después de que el proudhoniano Guardiola ganara una cátedra de economía política. Empeñado en adecuar las tradiciones cristianas a una sociedad postevolucionaria, el fundamento de este socialismo democrático era contribuir a armonizar los distintos intereses en la sociedad de alta la existencia en la república frente a una monarquía a la que se le imputaba la institucionalización de los conflictos y de las manifestaciones modernas de injusticia y enriquecimiento. Con el tiempo se abrieron paso planteamientos que vinculaban los esfuerzos de asociación y movilización de los proletarios con vistas a erradicar los poderes que los oprimían, pero seguían las posiciones menos individualistas y de tradición "dixeurista" compartían una común hipertrofia discursiva a favor de los derechos frente a la implicación personal en el sostenimiento del bien público como definición de la ciudadanía.

Estos republicanos obiscuras eran también federalistas y partían del convencimiento de que en el caso de España las condiciones políticas del cambio social debían ser coadyuvadas por alguna forma de insurrección armada que, sin excluir el concurso popular, requiriera un liderazgo eficaz y procedente de otras clases sociales superiores, justamente el tipo de alianza paternalista que Marx y Engels denunciaban desde la Internacional Obrera, que por entonces daba sus primeros pasos. El objeto debía ser previamente instruido en sus verdaderos intereses. Por medio de una red de casinos, ateneos y actos públicos, el populismo de Pi y Margall y de Garrido alcanzó una divulgación que el socialismo anterior a 1854 no había logrado ni por asomo. Incluso se elaboró un programa que recuperaba la triada revolucionaria, ya bien en el la fraternidad o ya era entendida como el efecto de toma del Estado en una lucha contra la opresión social, las relaciones de dominación y explotación, sino como el resultado del establecimiento de una república federal difusora de los derechos individuales. Estos son los socialistas que en principio tendrán su oportunidad en la crisis de 1868.

VI

La Internacional se había fundado en 1864, pero en España no se vio²⁰ de ella hasta la época de la "Gloriosa". Este retraso es la expresión postrema

de la tardanza de los socialistas españoles en ponerse a tono con los debates y objetivos de sus correligionarios europeos. Sin embargo, las cosas habían de cambiar radicalmente, sobre todo desde 1871, cuando la derrota de la Comuna de París convirtió a España en refugio para muchos dirigentes del internacionalismo obrero, como Lafargue. Hasta el punto de que el debate sobre la vinculación de España a la Internacional se convirtió en el escenario más importante del conflicto emergente entre las líneas de Bakunin y Marx: entre 1863 y 1874, España asistió a una vertiginosa inserción en el incipiente movimiento obrero europeo que provocó la incorporación de las principales organizaciones nacionales a la línea de los antiautoritarios o anarquistas. La primera edición del *Manifiesto del Partido Comunista* fue un pañón de esta refriega. Sin embargo, este proceso no aseguró para el panfleto de 1848 un futuro de divulgación reseñable ni a corto ni a mediano plazo.

En el entreacto tuvo lugar una profunda transformación de los discursos dominantes en la esfera pública española: al hilo del proceso revolucionario que acabó con el reinado de Isabel II.¹⁰⁰ Las propuestas democráticas, republicanas y federalistas pasaron a ser protagonistas durante las diversas fases del periodo. Sin embargo, el acceso al poder por parte de los líderes de la oposición radical al liberalismo no conllevó, tal como se esperaba, a nuevos públicos ni a agentes colectivos que, armados al ora de capacidades discursivas propias, podían reflexionar de forma crecientemente autónoma respecto de las tradiciones discursivas del liberalismo. Esta es la baza que jugó la Internacional en España, buscando simpatías entre los nuevos dirigentes obreristas escindidos de la tutela republicana. A su vez, en este extremo el triunfo de los anarquistas fue rotundo y veloz: de los cinco delegados que España envió al congreso de La Haya en 1872 —donde se produjo la escisión en la Primera Internacional—, cuatro votaron a favor de Bakunin y firmaron el pacto de Saint-Imier, convirtiéndose en Federación Regional Española de la AIT. Se cerraba así un ciclo de inserción en las corrientes europeas del obrerismo tras una lucha entre ortodoxias emergentes en torno de la cual se estaba revalorizando el valor concedido a los textos fundacionales y canónicos de cada una de ellas.

Tras el congreso español de Córdoba en 1873, el grupo de tipógrafos socialistas madrileños vinculados a Lafargue quedó en completa minoría. El "grupo de los 9", como sería conocido, tenía a su cargo la revista *La emancipación*, antes de ser expulsado y pasar a la clandestinidad —y a

una nueva organización embrionaria de la que sería desde 1871 el Partido Socialista Obrero Español, realizó desde ella dos actos editoriales altamente ejemplares del tipo de conflicto en el que se encontraban los líderes socialistas españoles.¹⁰ El primero fue la edición en castellano del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels a fines de 1872. No es aventurado interpretar a la vista de la coyuntura en la que ocurría, que el objetivo no era ni divulgativo ni hacia fuera de las organizaciones, sino que más bien se trataba de expresar principios hacia dentro del liderazgo emergente en pugna con e/ de otras corrientes. Los editores de la revista aprovecharon sus páginas para señalar la existencia de otro referente en el movimiento internacional alternativo al vencedor en la sección española, y lo hicieron remitiéndose a sus fuentes doctrinales orgánicas en el panfleto fundacional de 1848. El *Manifiesto* se publicó en España, por lo tanto, como escuela de problemas de orientación ideológica de movimiento. El segundo acto editorial fue la publicación del *Manifiesto de la Internacional*, que aun no había sido divulgado por las organizaciones obreras afines, a comienzos de 1874.¹¹ La controversia de unos textos en unos fundacionales expresaba el sesgo exclusivo en el que, debido al ambiente en el que daba sus primeros pasos, nació la corriente marxista como cultura organizativa.

En general, tras este proceso se ha visto la fragua de dos culturas obreras. Una de ellas, de larga duración se suele considerar sumamente relevante para las posibilidades de movilización de los trabajadores en la España contemporánea. La que está menos clara es si de hecho representaban tanto lenguajes realmente autónomos respecto de su contexto de formación como así también discursos contrarios y alternativos en la práctica, cuestión que resulta relevante a la hora de evaluar el potencial «mayalla» de las organizaciones —de un texto como el *Manifiesto* de 1848. El marxismo como tal era, en principio, una novedad en el panorama ideológico español. En cambio, el «anarquismo» español —fenómeno sui generis entre la clase obrera europea por su difusión y enfoque en la península ibérica— tiene vínculos claros con el pensamiento socialista edificado en el marco de la cultura liberal. Existe de hecho una reacción de espejo invertido entre el lenguaje del liberalismo y uno, y el de esta modalidad de pensamiento socialista, el federalismo, y el desinterés por la política instituida y por la reflexión teórico estratégica son una reacción al discurso liberal dominante —pero no una alternativa

ajena a él— con el que se comparten otras matrices conceptuales básicas como el "totalitarismo", la obsesión con la unidad y el posmodernismo moral en términos cuasi religiosos—. Las algo más que diferencias —negaciones del discurso liberal instituido de los anarquistas— traslucen una ordenación análoga de discursos en la que el republicanismo cívico agrupaba la posición más marginal: la tradición proudhoniana de federalismo anticeutralista parece haberse mezclado en España con la interpretación de las derrotas de la movilización popular en el "asesorio revolucionario" para producir una versión esencialista de la revolución y profundamente antirrepublicana de su sujeto.

Pero el marxismo marxista emergente de la "Gloriosa" tampoco podía presentarse como un discurso excesivamente libre de influencias contextuales: no en balde hasta entrado el siglo XX la postura del Pso era, en el arco europeo occidental, la más fiel a los postulados de la Segunda Internacional alemana, con una defensa cerrada de "la lógica de acción exclusivista del proletariado" y con una dedicación a la organización a costa de las alianzas con otros grupos políticos radicales del arco parlamentario.¹⁰ La actopolítica no parece haber sido ni siquiera fuera de España un atributo exclusivo del anarquismo, pero aquí contaba con sus propias motivaciones típicas de un escenario en el que los lenguajes cívicos eran particularmente delicados. Paradójicamente visto desde la tradición de 1848, los anarquistas españoles poseían algunos valores principales para la hora de clases, como el compromiso a las organizaciones como germe de la sociedad comunista futura, mientras que el lenguaje crítico a la tradición marxista de los socialistas españoles desembocaba a menudo en reivindicaciones reformistas.¹¹

Por lo tanto, no está nada claro que las crecidas organizativas, que tan abiertamente separaban a anarquistas de socialistas, representasen tan ven políticos separados en compartimentos estancos. Ser anarquista en la España de la Restauración era sobre todo identificarse con una determinada sensibilidad —y desde una parte del arco social—, pero no necesariamente asumir un credo dogmático. En los momentos de estallido social y popular ni las bases anarquistas cumplían su palabra de mantenerse a margen de la implicación política salvo para hacer la gran revolución, ni las bases socialistas se mantenían siempre fieles a los consejos de sus direcciones moderadas. Pero, sobre todo, los escenarios de socialización de los obreros españoles del cambio de siglo no eran

ento vedado de sus respectivas organizaciones. El ejemplo de la Casa del Pueblo de Madrid en un periodo tan amplio como el de los años veinte es suficientemente revelador a estos efectos. En sus fondos, consultados indistintamente por trabajadores manuales y por clases populares, convivían y/o coexistían obras de socialistas alemanes y sobre todo franceses con textos de Bakunin, Malato, Reclus, etc., además de estar sujeta a una estricta y completa de las obras editadas por la prestigiosa editorial Siempre de Vicente Blasco Ibañez, en la que se entremezclaban ensayos de diversa adscripción ideológica con una literatura de corte social.

En el mismo sentido, la reacción rápida de los anarquistas ante la noticia de la Revolución de Octubre en Rusia y su implicación activa en los primeros pasos de la construcción de la Internacional Comunista abrieron un periodo de oscuras quiebras más allá de la sintoma estratégica. Muchos anarquistas se autodeclinaban *bakbriguers* en ese famoso "tiempo" de desorientación recatante y agitación en el campo y en la ciudad. Los prestos a interculturales de anarquistas y socialistas eran muy frecuentes. En este sentido es apropiado señalar que la primera edición —compañía y traducida del francés de *El capital* que circuló por las aberturas españolas en 1886-1887 no fue obra de activistas socialistas sino de republicanos. En suma, al menos hasta la década de 1920, la lucha por la ortodoxia entre organizaciones no definió contingentes separados y excluyentes de lectores entre afiliados y simpatizantes.

Con todo, como recuerda Pedro Rabas, las dimensiones de la cultura socialista española estrictamente hablando fueron más bien modestas, tanto en el periodo de la Primera Internacional como en el de la Segunda Internacional. Considerados al margen de sus respectivas organizaciones, los públicos anarquistas eran superiores y contaban con textos de divulgación abundantes: las obras de Kropotkin, de Malato, de Reclus o *La conquista del pan* de Bakunin superaban con creces las ventas del *Manifiesto*.¹⁷ Estas se mantuvieron siempre en unas cifras modestas y no dieron lugar a muchas reediciones seguidas.¹⁸ Solo en los años de fundación y primeros pasos del Psoi se concentraron las traducciones, lo cual unido a unas escasas ventas vuelve a apuntar al hecho de que el panfleto de 1848 era valorado entre los socialistas de finales del siglo esencialmente como un referente ortodoxo de la propia organización. No se pensaba en él ni como un vehículo decisivo para la movilización social ni como una pieza intelectual obligada dentro de una tradición

Al socialismo español no le interesó en ese sentido acompañar las ediciones de las obras de Marx con otras obras de figuras del socialismo científico alemán ni reparó en sus fuentes filosóficas. Continuando una tradición prolongada, las obras que sirvieron de plataforma divulgativa del ideario fueron las de autores franceses, sobre todo las de Guesde. El "guesdismo" acusado de los socialistas españoles de la Restauración se acomodaba bien a un ambiente en el que, como en Alemania, se revelaba profundamente de los intelectuales, pero en el que, a diferencia de aquella, la cultura política general no estaba impregnada de reflexión filosófica. El esquematismo de los textos de Guesde o de Deville era muy eficaz para la divulgación, aunque en ocasiones convertía en ortodoxia algunas perspectivas completamente contrarias a las ideas de Marx y expresamente combatidas por él.¹¹

A menudo se ha señalado como una cuestión de fondo la ausencia entre los socialistas españoles de un pensamiento original a partir del cual efectuar el *aggiornamento* de los clásicos marxistas. Sin duda, en esto los socialistas manifestaban el hecho de ser hijos de su propia cultura nacional, particularmente débil en materia de filosofía moderna y economía política.¹² Ramón Larande decía en 1915 que en España se ha escrito muy poco sobre Marx "como filósofo y economista, como forjador de la ciencia social" y apenas sobre la polémica entre ortodoxos y heterodoxos.¹³ Al parecer, el propio Pablo Iglesias usó el *Manifiesto* una sola vez en toda su obra escrita. Pero ello no quiere decir que no lo conociera bien ni que no lo considerase de un valor elevado, lo que indica es que la relación del liderazgo socialista con el panfleto era de un tipo particular. Juan A. Mesa, huésped del hogar del PSOE, dejó escrito en 1920 que hacia finales del siglo: "el *Manifiesto* era una especie de evangelio para Iglesias y para sus compañeros".¹⁴ La mitificación de la obra era inseparable de esa mezcla de incapacidad y desinterés que los socialistas españoles mostraban a la hora de escrutar sus contenidos amparándose en alguna fuente autónoma o vernácula de abstracción: de sus páginas interesaba esencialmente la retórica que contribuyera a fijar una ortodoxia sobre la división de la sociedad en clases y sobre el carácter históricamente necesario del socialismo. Y también el hecho de tratarse de una pieza situada en los orígenes de la tradición. Todo esto dejaba al *Manifiesto* en una posición incómoda: como panfleto dirigido a las masas no podía competir con otras obras menores de divulgación y, a la vez, como obra

arabica era menos prolíja que otras de autores más recientes, como el *Informe Vera*, que se consagró en el referente intelectual del socialismo español, del cambio de siglo.¹⁰

Con semejante y tan singular estatus, difícilmente podía el *Manifiesto* apelar adecuadamente a otros sujetos motivados por la recuperación de la acción política virtuosa desde una perspectiva de izquierdas. Y esto pese a que existía la demanda — incluso entre las propias filas socialistas — de una lectura alternativa que podía resultar sumamente actual en tiempos de desorientación y de grandes esperanzas y frustraciones. Justo es decir, uno de los principales intelectuales del partido, faro invitado por los editores de un nuevo semanario de corta duración, *Acción Socialista*, a escribir sobre el opusculo fundacional de Marx y Engels. La invitación se produjo apenas unas semanas después del estallido de la Gran Guerra. Según Vera, en esas circunstancias el *Manifiesto* seguía abriendo un "inmenso campo para la admiración, para el estudio, para la reflexión y para la crítica".¹¹ Sin embargo, lo cierto es que el ideólogo de 1906 admitía lo "lento" que "va penetrando [el *Manifiesto*] la conciencia de los trabajadores, a quienes principalmente se dirige".¹² Pero la respuesta de Vera a esta cuestión no refería a ningún problema interno del movimiento obrero español, ni a otros retrasos estructurales económicos o culturales de la sociedad española. La lentitud en la divulgación de ese "inmortal documento político" que era el *Manifiesto* remitía a un problema en el liderazgo socialista internacional, y en particular a un déficit de carácter en el seno de este. Pues ni siquiera en los dirigentes del partido alemán, el mayor y más fuerte de los partidos de la Segunda Internacional, "la posesión de la verdad social [...] ha tenido la eficacia suficiente para resistir a los impulsos de dominación socialista". Y añadía: "ha faltado en Alemania una voz que por amor a la misma patria alemana e inspirada por los ideales humanos comunes a todos los pueblos, haya clamado por la paz".¹³ Si a este texto se le añade la mención hecha a Juan Jaurés publicada pocas semanas después en *El Socialista*, tenemos un cuadro casi insuperable de reclamo de una actitud cívica "a la JR" a los representantes de la clase obrera europea, cuya ausencia resulta determinante — según el autor — para explicar el retraso en la toma de conciencia de valor del socialismo entre la clase obrera española.

Si el texto de Juan Vera pone de manifiesto que en la dirección socialista española el problema de fondo era entendido de forma meridionalmente

clara muestra, cómo la lógica de la Segunda Internacional estaba vaciando de contenido moral republicano a la tradición socialista de Marx y Engels; la respuesta que se ofrece para la crisis también es profunda, men e esclarecedora de la línea que el partido abreía en los siguientes meses, y en torno de la cual habría que interpretar el sentido que los dirigidos socialistas daban a las ediciones del *Manifesto* al menos hasta la Revolución de Asturias de 1934. Pues tras el diagnóstico, Vera reaparece por los mismos caminos y características de toda una cultura regener que consta de vagabunde ilustrada, tan española como ajena a influencias de la tradición acobana. “[e]n las grandes sugerencias colectivas [como la guerra que acaba de estallar] los que conservan el equilibrio intelectual y moral son siempre las minorías”. Desde esta perspectiva, aunque el *Manifesto* fuese escrito en origen para los trabajadores, no debía ahora ser para sus principales destinatarios era perentorio recuperar antes el carácter de liderazgo; de ahí que su tratamiento para los exaltados editores de *Acción* hasta recomendar “el estudio del *Manifesto* de 1848 a cuantos combatieran la tarea difícil y gloriosa de educar al pueblo para su emancipación”. Un *Manifesto* primero para minorías ilustradas que después fuesen capaces de divulgarlo entre los trabajadores.

Se entiende entonces que la guerra abierta un parentesco en las ediciones, a que hay que sumar los acontecimientos de la revolución de Lenin y Trotski en Rusia sobre los que el Psoa tendría una posición definida tardamente. En suma, entre 1925 y 1927 produce un vacío divulgativo que coincide con una crisis fundamental en la poeición de la obra de Marx y Engels en el seno del pensamiento socialista. Cuando llegó la dictadura de Primo de Rivera, la dirección socialista se estaba concentrando con firmeza en el diseño de un acabado ideal educador. Este recogía los temas sembrados por unas Casas del Pueblo, que convenient ematrar dentro de una oferta educativa inclusiva y alternativa más amplia a cargo de anarquistas y republicanos y, aunque planteaba un programa bastante ambicioso de educación y cultura obreras, no dejaba de apelar a un público socialmente variado en el que predominaban las clases medias.¹⁶

El *Manifesto del Partido Comunista* no ocupaba un lugar destacado en la ofensiva cultural socialista. Esto lo demuestra el hecho de que en toda esa década solo se reeditó una vez en 1927. Es cierto que la moral del obrero que se predicaba en estos círculos educativos era la de un trabajador

austero, laborioso, solidario y con conciencia de clase. Ahora bien, por mucho tiempo que se hiciese en la seguridad y en el carácter el ideal del obrero consciente de los socialistas españoles no debía de las fuentes del *Manifiesto* de Marx y Engels. En lugar de contribuir a fortalecer la exigua tradición del republicanismo cívico vernáculo, los socialistas españoles edificaron una interpretación heterodoxa de la tradición en la que la incultura ocupaba el lugar de la opresión y la acción educativa —un tipo de relación que estaba cargado de defectos— desplazaba la acción colectiva revolucionaria del primer puesto constitutivo de la clase obrera. “En la educación del obrero está su emancipación, su redención, su libertad económica, política y social”.¹²

La perspectiva podía incluso resumirse como fundamentación estratégica del partido. Besteiro en persona lo intentó planteando que la lucha de clases era en la práctica la conquista de la cultura. “En plena crisis de la Restauración, el discurso socialista afirmaba que esa era de la modernidad no estaba aun disponible —tema que ser previamente habilitado—. Desde luego, no era este el camino más idóneo para devolver al panfleto su actualidad como catecismo moral para los obreros en clave de emancipación por la acción colectiva reflexiva. Desde la tradición de 1848, algo así solo podía entenderse como una distorsión inaceptable. Pero ya estaban en marcha otras interpretaciones de la tradición. Y, además, se podía rescatar la relación entre democracia, revolución y ciudadanía desde otras tradiciones ajenas al socialismo.

VII

Dada la baja intensidad de la reflexión marxista en España durante los periodos de la Primera y la Segunda Internacional, parece lógico pensar que no procediera del restringido mundo de sus intelectuales la posibilidad de una reflexión sobre la clase obrera que brindara actualidad a un texto como el *Manifiesto* en la desbordante crisis de la Restauración. Pero la cultura poética producida bajo el marco del liberalismo español poseía otras venas intelectuales cuya dinámica podía sembrar en nuevos discursos y productos intelectuales que contribuyesen indirectamente a que los lectores desarrollaran interpretaciones de los textos clásicos del marxismo acordes con el mensaje democrático cívico-emancipatorio de 1848.

De este modo, la mirada se dirige por un lado hacia el republicanismo hispano, y, por otro, hacia el comunismo.

La dictadura de Primo politizó el republicanismo y en buena medida habitó su refundación en una clase que para muchos era coincidente con la tradición del socialismo democrático. De hecho, una manera de interpretar la crisis llevada en la línea estratégica del PSOE desde comienzos del siglo es relacionarla con el intercambio que los socialistas tuvieron con el resto de la intelectualidad nacional en ese tiempo.¹⁷ Una primera experiencia de comunicación entre 1904 y 1913, al hilo de la salida del PSOE de su aislamiento y en torno de la Escuela Nueva, terminó en una auténtica debacle cuando se hizo evidente que el propósito de intelectuales como Ortega, Carraute, Azorín, etc., era ajustar cuentas con el socialismo para renovar el liberalismo monárquico.¹⁸ Hubo que esperar al golpe militar para que la obstinada creencia de los socialistas de que "la República es la forma lógica y suprema de la democracia" comenzase a rendir frutos, una vez que Manuel Azadía saliera expulsado del Partido Reformista, en cuyos cantos de sirena habían quedado atrapados muchos jóvenes reformistas intelectuales, llevándose consigo una parte fundamental de su vocación activista y vertiéndola en un proyecto político republicano *versus status*.

En efecto, la lucha de los intelectuales por su propia definición como sujeto colectivo en el orden liberal había desentradado en estos grupos en busca de identidad profesional y generacional el desarrollo de un tipo de discurso marcado por el espíritu revolucionario y por la apelación a la lucha y a la actividad política transformadoras, del que Azadía se apropiaba en una serie de textos seminales de la década de 1920. El lenguaje de piezas como "Apelación a la República" o "Caciquismo y democracia" no era desde luego socialista, pero sí era visceralmente civilista, además de compartir con el espíritu "del 48" la idea de que sin la cooperación entre la clase media y la clase obrera era imposible hacer la "revolución democrática" en España.¹⁹ Por otra parte, el enemigo estaba identificado con los restos de un poder aristocrático y no con un Estado burgués autontario, pero este impedía en cualquier caso la verdadera revolución burguesa y la superación de la corrupción pública, que España se merecía a través de la democracia y la república. Ahora, obreros y jornaleros e intelectuales podían y debían ir de la mano con objetivos análogos.

Así, la conjunción republicano socialista —que sería posible sentir como la dictadura desgastase sin marcha atrás la credibilidad de la monarquía borbónica— nacía con una división intelectual del trabajo que pesaría sobre sus posibilidades y generaría varias contradicciones, pues la pretensión de Azana de que unos y otros “trabajáramos con paciencia a por convertir en una sola fe política las dos grandes corrientes de pensamiento republicano y de la acción socialista de Pablo Iglesias” tenía el problema de crear a tradiciones diferentes sin resolver una vez más, no el problema de la fundamentación filosófica ni el del sujeto del cambio revolucionario. En efecto, el republicanismo de Azana tenía demasiado de conscientemente liberal y, aunque se apoyaba en un repertorio importante en la filosofía del conocimiento de las ciencias humanas, lo hacía en un escenario en el que, a diferencia de otros países, no existía una tradición positivista contra la que dirigirse. Pero además, el sujeto ciudadano del que hablaba Azana era ese pueblo irredento y no una de sus clases y, en la práctica, se escribía claramente hacia las clases medias urbanas cultas, manteniéndose dentro de la tradición populista de larga duración de la cultura liberal española.

Con todo, es evidente que la posibilidad de derrocar a la monarquía en cuyo favor conspiraban muchas organizaciones y partidos clandestinos desde mediados de la década de 1920, convertía un texto como el *Manifiesto* en inspiración tanto para la búsqueda de esa hipotética conjunción como para una interpretación del sentido de hechos tan cruciales como los que se acausaban, y lo haría en una clase que permitiera el reclamo de la participación obrera en la política y el autogobierno republicanos. El repunte del lenguaje vivaz en los republicanos coincidía en el tiempo con el surgimiento de batallas ideológicas en el seno de la Tercera Internacional, la cual alentaba el auge de nuevos discursos en la izquierda comunista que estaban llamados a efectuar su propia interpretación de la tradición marxista. Nada de esto sería ajeno al hecho de que el panfleto estrenase la década de 1920, nada menos que con cuatro ediciones, una de ellas en catalán. Cada vez eran más las organizaciones que decían tenerlo por referente y eran más los editores que estaban concientes de que la obra encontraría público, no solo en cantidad, sino, y he aquí la novedad, en calidad.

Así lo sugiere con fuerza la introducción de la primera edición en catalán de, *Manifiesto del Partido Comunista* realizada por Manuel Serra y More,

a las puertas de la proclamación de la Segunda República española. Serra distinguía entre dos tipos de lectores del texto: el puramente intelectual y el otro, de tendencia conservadora cada vez más notoria, y era que Serra no se le repartía en denominar "patriota" y del que dice que "es un universal de primera calidad, apto para el más útil y santo de los cultivos" a estar "torcido de esa noble pasión de amar las cosas de la tierra, y más particularmente cuando se trata de un naufrago en las playas de la fortuna, de un trabajador asolamado". Pues bien, este último

cuando lea que los obreros no tienen patria, se sentirá amonadado, pero justamente es esta afirmación rotunda la que más puede hacerse meditar en la gran suma de verdades expuestas en el *Manifiesto*. Porque el que los obreros no tengan patria no quiere decir de ninguna manera que no deban tenerla. Cuando una nueva organización social haya elevado sus condiciones de vida, el obrero podrá dedicar que cantidad de celo puede comprometer en la obra de crear y re-crear patrias y comunidades nacionales.

En torno de una interpretación del clásico de Marx y Engels, el nacionalsocialismo, el republicanismo cívico y el socialismo revolucionario quedaban tutelados entre sí como una opción discursiva sustantiva a las puertas de un nuevo régimen de representación y participación ciudadana.

Sin embargo, la experiencia de la Segunda República no garantizaba siempre una apropiación tan plural y abierta del *Manifiesto*. Esencialmente porque entre el texto y sus públicos potenciales se ma enredando toda esa multitud de organizaciones políticas que luchaban entre sí por el alma de los ciudadanos en una república cuya Constitución rezaba ser "de trabajadores", organizaciones que tendían a interpelar el texto desde posiciones excluyentes entre sí, o todos/as desde sus propias interpretaciones. El libro estremecía con suma latidud su faceta de catecismo unificado. En particular, un Partido Comunista de pequeñas dimensiones pero bien organizado para la propaganda se servía del clásico en su pugna por arrachar a otras tradiciones la definición de los fines colectivos de una clase obrera que debía distinguirse del simple pueblo republicano y que debía hacerlo siguiendo las directrices del comunismo científico. Con todo, los escenarios de conflicto que jalieron la trayectoria

de la República permitieran otros usos del *Manifiesto* en los que la personalidad del texto se haría evidente y, por ende, sería posible interpelarlos en el fin de reinvocar al sujeto de la virtud en tiempos de crisis civilizatoria.

Un producto destacable de esta opción, no por su fortuna divulgativa pero sí por el hecho de haberse pensado y redactado en castellano, sería este Joaquín Maurín, líder de la izquierda comunista contraria a la Tercera Internacional. En *Revolución y contrarrevolución en España*, escrito entre la revolución de Asturias y la creación del Frente Popular, tenemos una actuación muy contextual de los elementos originarios del panfleto de Marx y Engels. En primer lugar, incluso sin un gran vuelo filosófico, se expone una filosofía de la historia dialéctica y materialista aplicada al caso español y en la este a de 1848. Según ella, tras el fracaso de la monarquía constitucional, de la dictadura militar y de la República democrática — que en cuatro años se ha desgastado sin posibilidad de arreglo, solo “[q]ueda una última perspectiva por ensayar, la única históricamente progresiva: la toma del Poder político y económico por la clase trabajadora, para terminar la revolución democrática truncada, y comenzar la revolución socialista”¹ (hoy esa es la única que, en perspectiva “sobre todo desde comienzos del siglo XX”, ha aparecido “cada vez con más fuerza” en el sujeto, “una clase social, el proletariado, que empujaba y se disponía a saltar por encima de la propia burguesía para hacer la revolución” democrática. Desde una perspectiva, “[e]l verdadero defensor de la democracia, de la libertad es el movimiento obrero” solo que como “hoy la revolución democrática no puede hacerla más que la clase trabajadora”, “[p]or esa misma razón la revolución democrática se convierte ipso facto en socialista”²).

Sin duda, hay otras influencias palpables en el libro de Maurín — sobre todo de la obra de Lenin — que desaconsejan identificarlo sin más con un intento de interpretar el *Manifiesto* solo a partir de la reconstrucción del escenario de 1848. Pero lo revelador de la obra es su vertiente antropológica de política cívica. Y es que a la par de su particular diagnóstico de la crisis de la legalidad republicana instaurada en 1848, Maurín desarrolla una reflexión de corte moral acerca de ese sujeto que recupera para el trabajador la racionalidad reflexiva y activa de toda una tradición. Y, de paso, lo lleva a cabo haciéndose eco del consenso según el cual — en un país cuya base económica es aún esencialmente agraria, y precisamente por ello — el campesinado jornalero es un elemento principal del

proclamado. En una interesante contrahechura que propone a criticar la moderación de la reforma agraria republicana, Maurin imagina un escenario en el que el jornalero recibe la tierra expropiada a los poderes patrimoniales y patriarcales del campo, destruyendo así toda la economía política de la deferencia. El resultado, esperable, es que se va "formando en los campos una nueva clase social de tendencias radicales. *Aguda a la República en cuerpo y alma*". El sentido de la reforma agraria debía ser drenar los campos de ciudadanos comprometidos con la causa pública. El hecho de que Maurin se hiciera eco de la personalidad de Florencz Parrada —para contrastar el fracaso de la propiedad privada a la hora de dar cohesividad al pueblo soberano del liberalismo en el siglo XIX— cierra el círculo de una interpretación del comunismo que se mantiene en el espíritu "del 48" sin por ello resultar inadecuada en el contexto hispano.

Esta identificación de un nuevo sujeto de la ciudadanía —que es al mismo tiempo revolucionario, moderno y garante de las libertades civiles, políticas y sociales— es aún más clara en el caso del proletariado urbano. La crítica de Maurin a la tradición de la Segunda Internacional por su incapacidad de asumir la tarea de gobernar, de tomar el poder en nombre de los obreros, se efectúa precisamente en esos términos de imaginario popular republicano: desde su perspectiva, si el PCOI hubiera aceptado en la crisis de 1914 quedarse en el gobierno, todo podría haber sido distinto, pues "[l]a formación de un gobierno obrero hubiese producido una «onda popular irresistible» que hubiera vinculado definitivamente los destinos de la República a la transformación social, el progreso y la Libertad". La caracterización que Maurin hace de los obreros asturianos durante el levantamiento de 1911, como sujetos reflexivos sin dejar de ser activos y siempre dispuestos a anticipar el destino común a sus intereses y sus vidas, constituye un buen ejemplo del complejo destino de la tradición del republicanismismo clásico, cuya esencia en este caso estaba constituida por una exaltación retórica del sujeto del internacionalismo revolucionario en la antecámara de una conflagración mundial contra el fascismo.¹¹ Seguramente, la proliferación de ediciones del *Manifiesto* a partir de julio de 1916 se haya debido —además de a objetivos de organizaciones políticas— a la capacidad de ese folleto de apelar a los fundamentos de la modernidad subjetiva en momentos de máxima urgencia y a la necesidad de expresar colectivamente valores humanos emancipatorios.

Esto explicaría también que el destino del panfleto de 1848 haya sido muy distinto en el mundo occidental después de la Segunda Guerra Mundial, tras la derrota del fascismo y durante todo el periodo de la Guerra Fría. Porque la reconstrucción del orden social en un mundo dividido en bloques económicos antagonizados se hizo a costa de producir una escisión institucional duradera entre democracia y socialismo en ambos lados del Telón de Acero o Cortina de Hierro. Se separó alejamiento de las condiciones originales de redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* las profundas efectos discursivos que, junto con el crucial reconocimiento de la clase obrera como sujeto y objeto del nuevo pacto social, modificaron sustancialmente el estatuto del clásico de Marx y Engels, reorganizando sus pablos. El *Manifiesto* entró por derecho propio en el mundo académico como un clásico universal sobre el que ahora era obligatorio producir interpretaciones acerca de sus contenidos; las ediciones anotadas y comentarios se han multiplicado desde entonces. Esto no disminuye el hecho de que el texto alcanza popularidad en diversos momentos y circunstancias, pero su retórica, en cualquiera de sus dimensiones, experimentaba en general las secuelas de la escisión entre teoría y práctica en el seno de la izquierda revolucionaria occidental.

Esos varices de reconocimiento y fama seguramente se reproducirán en el futuro, pero solo indica que solo duran por a cambios en las identidades sociales cuando los contextos hagan convergir nuevamente las críticas a la modernidad y las demandas de virtud cívica. En estas condiciones, la retórica del *Manifiesto* podrá interpelar a públicos socialmente significativos. Pero incluso entonces, hay que reconocer también que la movilización social que pueda fomentar seguirá siendo constitutivamente dependiente de esmarzamiento conceptual moderno de lo que el *Manifiesto* es, en realidad, un producto acabado.

NOTAS

Volume of economic issues: a long-term view, 1950-1990, where expenditure is: A. Wright, *Continuity, Change and Challenge: the Economics of the Industrial Revolution in England, 1750-1850*, 1988 (ed. and translated, annotated and with an introduction by Kenneth Robinson, in English, Barcelona, 1991); a paper on education and the industrial revolution, Robinson, *Education and the Industrial Revolution, 1750-1850*, 1988.

En Francia, los seguidores del conde de Montalembert y la doctrina de Guy de La Rochefoucauld transformaron a la burguesía de un adversario de la antigua aristocracia que se esperaba que desaparezca por completo, la transformaron en una nueva aristocracia de la "clase" o la "clique de Newton" más tarde, el nuevo "aristocrático" de Samuel Johnson. Incluso propusieron llamarlos "poder espirituales" que a su vez fueron reemplazados por el término "Bourgeoisie" en la obra de Benjamin "el nuevo mundo nuevo" presentada por Richard Owen. Los burgueses de la "clase" burguesa comparten un concepto del segundo Manifiesto del comunismo, uno de los documentos que se refieren a la doctrina de la transformación socialista de la "clase" burguesa. Se presentaba como un movimiento comunista o cristianismo socialista, una nueva "clase" del período original. Los que distinguen la vieja aristocracia de la nueva "clase" o "clase" burguesa o "clase" burguesa, una sola vez en la doctrina del primer o que había de la burguesía, la "clase" burguesa o "clase" burguesa de Fourier, Louis Richman, uno de los defensores de la doctrina de la "clase" burguesa o "clase" burguesa y Manifiesto. Esta interpretación no solo es un ejemplo de socialismo, sino también un ejemplo de la doctrina de la "clase" burguesa o "clase" burguesa.

August F. Langels, "Principios del comunismo," en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works* [Obras], 1970, en alemán, vol. 4, p. 142. © Moscow Press. "Kommunistisches Bekenntnis in Fragmenten und Antworten," en M. M. Bak, ed., *Almanac: Philosophische und kulturell-ethische Aufsätze*, 1976, ed. Verlag, 1976, pp. 1-2.

¹ Existen otras dos ediciones del *Manche* en alemán: en 1878 se imprimió en Londres. Una de ellas, al igual que la edición original, fue impresa por el mismo propietario por J. L. Burghard en Liverpool St. 40 Bishopgate, la otra por R. von Helldorf, "English and Foreign Printer" 28 Union Street, Finsbury Square. Se suponen por lo tanto que habrán aparecido tres ediciones en 1878. A la luz de los ejemplos que se muestran, sin embargo, parece que ninguna de las ediciones mencionadas pertenecen a ese año. La primera fue publicada seguramente en Alemania a finales de 1877, la segunda puede que se apareciera antes de 1878 y es más probable que se hubiera en 1876. Véase *Das Auswärtige Amt des Kaiserlichen Reiches* con *Karl Marx and Friedrich Engels* edición de Internet, con prefacio, postface y notas de Thomas Kerswinski, 1996, http://www.fred-marx.km-veesperbund.de/texte/has_publicado_originalmente_come = 1996 de *Schriften aus dem Karl Marx Haus Zürich* en 1996.

Una traducción a manos de la primera sección de "Margarita" escrita por Henry McFarlane bajo el pseudónimo de "Howard Martin" aparece en *The Red Republicans*, editada por el mismo H. Hume. Véase *The Red Republicans*, vol. 1, p. 104 de la colección.

forma profusamente que afirmaba ser descendiente de la antigua familia aristocrática y patricia de los Bourbons. En un principio se unieron pacifistas de Adam Smith y miembros de la escuela romántica los muchos creyentes de Madame de Staël, en Lappet. Se hizo la revolución en la noche en diez días y se abrieron los tres periódicos liberos, los unos, ideas e intereses de la época y contemporánea en 1848. Voltaire, Principes de Rousseau fue el primer gran tratado sobre la democracia, fuertemente por el nuevo sistema de prohibición social y su reforma. El cuerpo y el espíritu de ideas los escritos para explicar la verdad, los puntos de los miembros y las ideas de los primeros en dramatizar los efectos sociales y constitucionales de la producción fabril inglesa sobre la industria tradicional de algodón. *After speaking* en "Indians" Bengala.

[C. Buntz hlo *Die Kommunisten in der Schweiz, nach den der Hertling, eingekommen Papieren* Comentarios en Suiza según los papeles encontrados en posesión de Hertling, Zurich, 1849, impresos en Glashoven. Tercera, 1911, p. 11.]

* *Ibid.*, p. 399.

* El príncipe Metternich (1771-1859) fue canciller de Austria durante su reinado entre 1809 y 1814 de quien se dice que desde 1814 hasta 1848 fue el organizador de la Santa Alianza, un pacto de principios tras el tratado de Viena, entre los católicos y los monarcas absolutos. Desde la época, los liberales austriacos en la vía constante contra los exámenes liberos, el derecho de prensa y el poder intelectual hasta se casó en la Revolución de 1848. Fue un gran enemigo de la república austriaca al trono de Prusia en 1849. Romántico y monárquico, Metternich fue mucho más opositor de Hegel y de la filosofía hegeliana en el período 1819-1848. Véase más adelante.

* Schuler, "Kommunismus", p. 486.

Véase, por ejemplo, los discursos sobre el comunismo pronunciados por Friedrich Engels y Moses Hess para representantes y comunistas de Erfurt en febrero de 1849, en *ibid.*, vol. 4, pp. 143-145.

* Schuler, *Staat und Recht*, pp. 15-16.

* Schuler, "Kommunismus", p. 487.

* *Landesrat München, Landesgesetz*, p. 100. Carl Veitken citaba esta ley en *Recht der Stadt, des Land, des Gemeindefreies* que se encontraba en "una obra de referencia básica para la separación política" del *Recht der Stadt und der Gemeinde* a 1848. Véase nota 11, p. 183. *Landesrat München* es el nombre oficial antes de la época, derivado más o menos de la idea de la asamblea política en forma, pero considerando los nombres, contra la constitución, el *Landesrat* por la parte por la patria y la constitución que tienen por impulso y representación de las personas de la comunidad, la entrega toda la atribución y la actividad. *Landesrat*, *Landesrat*, *Landesrat*.

* El imperio alemán sobre la Asociación de Estados de Trabajo es *Arbeitsvereinigung* en los estados bávaros de la Liga de los Jueves y de la Liga Comunista en el día 1, en *Landesrat, Revolutionäre Reformen, German Revolution in Bayern, 1848-1849*, Londres, 1904.

* Citado en Lutz, *Revolutionäre Reformen*, p. 14.

Véase F. Engels, "On the History of the Communist League" en *ibid.*, vol. 26, p. 113.

Véase W. Schuler, *Anfang des Ende des Freiheitskampfes* Stuttgart, 1911, pp. 101-102, 103-104. Las ideas de Bismarck en la batalla de la guerra revolucionaria fueron de 1848. El modelo alemán de la República francesa debía instituirse en los estados. La perspectiva era nacional sino cosmopolita. Europa sería una unidad, un estado de monarquía y una internacional ligada con un estado pródigo de *Landesrat*. Carlsburg y carlsburg reforme. Giuseppe Mazzini (1805-1872) después de 1848, después de la revolución italiana de 1848-1849 y fundó la *Internationale* y la

[illegible]

Hasta el 2000, el 84 por ciento de los miembros de la rama peruana de la Liga de los Justos fue expulsado de manera en 84 por disturbios y el deseo de brexit.

Don Hubert

Joseph-Michel Bessy, el capataz de la colonia, era, como los capataces tradicionales, un hombre fuerte. Tenía un hogar a los alrededores de París, una esposa y dos hijos, y un patrimonio de 400.000 francos. En el momento de la batalla, él era el responsable de 3000 soldados. Después de la guerra, él se retiró.

Señor los incrementos de la población en el sector A, la gran industria, como se muestra de 1960. "El sector B muestra el crecimiento de la agricultura, como se indica en el gráfico C.

[illegible]

¹ *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), 1, 101–102.

* Cf. also "Homotomías y Pheromones en Inagras y Antenas" in *Mem. del Inst. Biol.* 10: 26-38, 1958. Las placas de Hesse, que son muy adecuadas para su uso, se hallan

[illegible][illegible]

Ma, si me denuncias públicamente a Westing, te haré conocer a qué lección se me "ha enseñado" del Partido Comunista del Socialismo. En estas últimas se desató un campamento un ataque público contra Heinrich Kueger, amigo íntimo y secundario de Westing, con el

argumento de que Kriege no era "comunista" y que incluso era "extremadamente cooperacionista con el Partido Comunista" una afirmación extraordinaria, dado que no había "Partido Comunista". Véase *ibid.* vol. 1, p. 15. Muchos se refieren a la Liga de los Jóvenes como esta época de su vida y su obra.

Schapper a Marx, todo punto de 1846, en *Der Bund der Kommunisten*, vol. 1, p. 148.

"Véase anon. W. Wolf's & Schapper, 'An address of the League members of the Communist League to the League Members, 1 June 1847' en *ibid.* vol. 1, p. 144.

Fugels a Marx, 21 y 22 de noviembre de 1847 en *ibid.*, vol. 18, pp. 146-147.

• *ibid.*, vol. 6, p. 576.

• Sobre los detalles de estos programas, véase Anderson, *The Marxist Communist* pp. 14.

• Una vez más uno más de las principales corrientes de interpretación es la de J. D. Hunter, *The Life and Thought of Friedrich Engels* (New Haven, 1968) cap. 5.

Estos similitudes se explican en J. Carter, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Ighiteam, 1981) pp. 26-27.

• Véase Strauss, Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos, véase el apartado "Los Jóvenes Hegelianos".

Engels a su compañero de escuela Friedrich Loeffler, 8 de abril de 1846, en *ibid.*, vol. 6, p. 447.

• Véase "Schelling as Hegel", "Schelling and Revelation" y "Schelling: Philosopher in Chains or the Transfiguration of World's Wisdom into Divine Wisdom" en *ibid.* vol. 2, pp. 16-20, 1-11. W. von Schelling (1775-1854) había sido compañero y de estudios amigo de Hegel, y fue de Schelling de quien Hegel adoptó, al menos la idea de "absoluta". En cuanto Schelling, Hegel se ocupó en 1800 de su cargo de Privatdozent, profesor asistente en la Universidad de Jena. Tras un cierto tiempo, cuando Hegel rompió del matrimonio con Schelling en 1807, cuando surgió, según públicamente la idea de absoluta en su *Prolegomena to the History of Philosophy*.

Engels fue consciente del drama, pero no comprendió la seriedad del desafío de Schelling al mundo argumentativo bien fundado de Hegel. Sobre la importancia filosófica de Schelling para los Jóvenes Hegelianos véase la nota 14.

Véase F. Engels, "Alexander Jüng, Lectures on Modern German Literature" en *ibid.* vol. 1, p. 189.

• "Hörschenden überwindet yet manumundo, omenet Bible on the triumph of faith", en *ibid.*, vol. 2, p. 135.

Como se vea en el caso de Pruthien, el papel crucial de Moses Hess en 1847, en su posición la historia del comunismo de Marx con los nuevos laicos de la izquierda en la tradición marxista del siglo XX. En consecuencia, aunque se haya en su mente acortado, desde un Hess (como el dios nazi del "Verdadero comunismo") encarnaron la esencia misma del *Manifesto*. Hess siguió siendo una fuerza y a principios de la década de 1850 colaboró con Lassalle entre los que en su nueva Federación General de Trabajadores. Aun más, el movimiento socialista se convirtió en una organización de la época, inspirado en Marx y en la lucha proletaria en su industria. Hess escribió su libro más famoso: *Man and Formation of the Internationality* (1847) y a los países la cuestión de la nacionalidad (Leipzig, 1847) en el que presentaba un argumento sobre cómo que podía nacional para los judíos. Véase el ensayo de Richard Hecht "The role and opinions of Moses Hess" en J. Berthel, *Against the Current: Essays on the History of Ideas* (Richard, 1980) pp. 211-212 [ed. 1950]. Contra la corriente, *Ensayos sobre la Historia de las Ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991.]

• Véase M. Hess, *Man and Hess*, pp. 10-11.

• Aug. 1847, marzo de 1847-1848. Periodo de una vida, en la vida y, incluso, más tarde, política, se refiere a. Como más tarde en Berlín, donde estuvo especialmente influido por

[illegible]

¹ Victor M. Hays, "The Philosopher on the Hill" in V. Hays and R. Sanderson (eds.), *Visual Pleasure: A Documentary History* (New York: 1967), p. 100.

De eerste vraag is: hoe kan de Staat de rol van de markt beter benutten?

¹⁰ "There are in England two nations, Keltic and Saxon" *Edmund Spenser* c. 1590 and the poem of 1842 in *Myths and Legends of the People of England*. "There are two nations" *Edmund Spenser* c. 1590, *Myths and Legends of the People of England* 1842.

⁴ F. Engels, "Program of Social Reform on the Continent," *Das Volk* (Hamburg), 8 de novembre de 1849, en *op. cit.*, vol. 2, p. 106.

²⁰ J. J. Langley, "The Progress of Social Reform in the United States, 1870-1900," p. 10.

Verne I. Bengels, "Dispersal and the Role of Physical Processes," in *Wetlands*, vol. 1, pp. 978-1000 and *Wetland Ecology: A Synthesis*, ed. by Robert H. Gosselink and James D. Smith, Academic Press, 1990, pp. 1-12.

[illegible]

1. The 13th-century manuscript contains the following text: "The 4 conditions of England"

7. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E. F. Tompkinson (New York: Penguin Classics, 1969), pp. 101–102.

[illegible]

* E-Logos: the Electronic Language of the 21st Century. 1998. 300 pp. \$25.00.

* F. Lange: "The Constitution of England Past and Present" by Thomas Carlyle. London, 1884. *Translated from the German into German*. 1884.

* Seleccionamos una de las películas, como el apartado "Los mejores filmes de la semana".

⁵⁶ E. Engels, "The Contribution of the Working Class and Peasants to Germany's Liberation and American 'Science'" in *Left Socialism*, p. 106.

* E. E. Smith, "Holography," *Am. J. Phys.* 30, 270 (1962).

*1. Ludwig, "Rural House and Farm" as in German, in *op. cit.*, vol. 4, p. 27.

^d F. Engels, "Germany and England," in *Selected Works*, vol. 4, pp. 218-219.

[illegible]

En primer lugar, los organismos de control de cumplimiento con el PNUD han permitido la creación de un grupo de personas más comprometidas entre las autoridades regionales con el PNUD en las áreas de implementación de los programas de desarrollo social, pero también han permitido que los organismos de control de cumplimiento se conviertan en actores de la gestión. En consecuencia, el grupo de personas más comprometidas con el PNUD en las áreas de implementación de los programas de desarrollo social, pero también han permitido que los organismos de control de cumplimiento se conviertan en actores de la gestión.

Para *Los intelectuales* Fernando Soler es un productivo observador de la situación social, política y económica de la Argentina [y de la existencia en su desarrollo de "elementos de descomposición de la estructura social" (p. 104)]. Soler, al igual que Haya de la Torre, es un hombre profundamente humanista, y como tal, elogia al ser humano, pero también denuncia la inhumanidad de la explotación social y económica. En consecuencia, propone una serie de reformas sociales en su primer volumen, en la forma de un ensayo de los "problemas sociales" (1939), a partir de la política de Soler, que incluye los "derechos sociales". Desde ese libro se puede decir que el pensamiento de Soler, como el de Haya de la Torre, se desarrolla en la línea de la doctrina de Haya de la Torre, en el campo de la política social, pero también en el campo de la economía, de la filosofía y de la literatura. En consecuencia, Soler es un hombre que se preocupa por el bienestar de la Argentina, y que también se preocupa por el bienestar de la humanidad. En consecuencia, Soler es un hombre que se preocupa por el bienestar de la Argentina, y que también se preocupa por el bienestar de la humanidad.

[illegible]

* Bruno Bauer (1809-1880) fue uno de los más importantes representantes de la filosofía de la izquierda. Después de haber estudiado en la Universidad de Berlín para estudiar filosofía, en 1828, fue un estudiante brillante, pero que por su activa vida política durante los años 1839-1840 fue expulsado. Después de eso Bauer fue considerado uno de los líderes más destacados de la izquierda de la izquierda entre Hegel y el comunismo. Fue elegida para editar las lecciones de Hegel de la religión y entre la oposición del tipo de Hegel, con la consecuencia de ser considerado un revolucionario.

La interpretación de Eusebio en la actual sede de este programa de una «*tierra representativa con la idea abstracta*» le sirve como sustituto, esta idea, como demostrar la necesidad de una «*idea abstracta*» de la Virgen. La interpretación se designa por «*Señal por considerarla la idea desahellada de un chisme*».

⁶⁴Id. argumenta subit: Minus se relacionaba con los desbarbamientos, realízarlos a finales de la década de 1840 por los equivalentes aduaneros en la Bahía. C. H. Pearce, *Die christliche*

Urbano Dávila, 1864-1898, fue uno de los principales comuneros balcanistas de Puerto Rico, promotor de la década de 1890. Exhortó a los puertorriqueños a comenzar a comprar "a otros países" y a comerciar en su propia moneda, de la "vendida", "comprada", "a medida", fue uno de los signatarios del primer programa comunista en el mundo en 1898.

8. MALL, "Lectures on the Deutsch-Französische Beziehungen" marzo-mayo, 9 septiembre de 1843, en *MSW*, vol. 3, pp. 117-3, 121-2.

[illegible]

While on their way to the Black Range, the couple stops at a small town.

²⁴ *Journal of Biological Chemistry*, 1950, 150, 1-10.

Vol. 9. — *Man's struggle to become a better, happier, freer, and more peaceful being. A study of the development of the human mind and the history of the human race. The author is a student of the University of California, Berkeley, and is a member of the American Philosophical Association.*

En la década de 1840, Buenos se encontraba ya en posesión por el momento, por lo menos, de Rusa y mandando a uno de sus representantes a la Conferencia de Viena que venía a reunirse para discutir el futuro de Europa. En esta época, el gobierno argentino se encontraba ya constituido, aunque se podía decir todavía que era débil, ya que se encontraba en su infancia. El primer ministro, Juan Manuel de Rosas, era un hombre de gran energía y de gran capacidad, pero su gobierno era débil y se encontraba en su infancia. El primer ministro, Juan Manuel de Rosas, era un hombre de gran energía y de gran capacidad, pero su gobierno era débil y se encontraba en su infancia.

[illegible]

Ruge y Marx, edición de 1814; A. Ruge y K. Marx, eds., *David Strauss und Friedrich Hegel*, París, 1814 (reimpreso en Leipzig, en 1970, p. 100).

• K. Marx, "In der ersten Nummer der *Arbeiter-Zeitung* in der Liberal-Apposition zu *Harnack's Rheinische Zeitung*" de los números de 1814 en *Wien*, vol. 1, p. 210.

• K. Marx, "La filosofía de la filosofía, o simplemente la filosofía de Hegel", en *Wien*, vol. 1, p. 28. Contiene el hecho de que *Elements of Philosophy of Language* of the *Philosophy of Hegel* sea la traducción directa de *Elements of Hegel's Philosophy* de Marx, traducida conjuntamente con el autor por Arnold Ruge. La primera edición de la *Arbeiter-Zeitung* se publicó en la ciudad de los *Deutsche Arbeiter-Zeitung* en Leipzig. La segunda edición de Ruge con fecha que entre septiembre de 1814 y la primera edición de 1815 Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• Las obras de Hegel (1814-1815) y los *Handelsbuch* de 1814. Obras de Hegel, vol. 1, p. 100-101. Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• Para la historia de la filosofía de Hegel, ver *Handelsbuch* de 1814 y *Handelsbuch*, vol. 1, p. 100-101. Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• Victor L. Connelley, Jr., *Handelsbuch*, vol. 1, p. 100-101. Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• Victor L. Connelley, Jr., *Handelsbuch*, vol. 1, p. 100-101. Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

• En 1814, Connelley, Jr., *Handelsbuch*, vol. 1, p. 100-101. Después de la publicación de 1814, Marx se dedicó a la filosofía y a la política, y a su vez Ruge, como A. Ruge, *David Strauss und Friedrich Hegel*, Leipzig, 1814. Friedrich Hegel, vol. 1, p. 100-101. Los *Handelsbuch* de 1814, en *Handelsbuch* de Friedrich Hegel, Leipzig, vol. 1, p. 100-101. Aunque no hay ningún ejemplo para decir que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" pero sí que Marx era Ruge, que era el mismo Marx y la misma filosofía, como se puede ver en la obra de Hegel en *Arbeiter-Zeitung* y *Arbeiter-Zeitung*. No podía haber en la obra de Hegel, pero sí que Marx se había convertido al "socialismo cristiano" y un manifestante de la atmósfera de la época.

de su ensayo de 1836 en *MEW* vol. 40, p. 4 y también Marx a Engels, 12 de febrero de 1837, *ibid.*, pp. 11-12.

¹⁴ K. Marx, "A contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW* vol. 1, parte I, Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy," p. 74.

¹⁵ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*," en *MEW* vol. 1, p. 143-148.

¹⁶ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW* vol. 1, pp. 182 y 184-186.

¹⁷ Sobre la cronología Marx y sus correspondientes en 1842 véase D. Colquhoun, "Karl Marx and Friedrich Engels: 'Knowledge of Israel' Seen in 1842-1843" en *Journal of Religion*, 30, 1987, pp. 143-163.

¹⁸ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW*, vol. 1, pp. 182 y 186-187.

¹⁹ Karl Marx y F. Engels, "The Holy Family or Critique of the German Hegelianism" en *MEW* vol. 4, p. 37.

²⁰ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW* vol. 1, parte I, Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy," en *MEW*, vol. 1, p. 16.

²¹ K. Marx, "Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher: Marx a Hugo, marzo de 1843, en *MEW* vol. 1, p. 14. K. Marx, "A contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW* vol. 1, p. 18. No está claro que entendiendo a este autor se refiera a una de las figuras de este papel. La última frase de la introducción es: "Marx dice: 'cada día de mi vida me estoy acostumbrando a acostumbrarme por el canto de un gallo galo'".

²² K. Marx, prefacio a "A contribution to the Critique of Political Economy" escrito de 1843, en *MEW*, vol. 19, pp. 264-265.

²³ Véase por ejemplo el importante ensayo de G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978), pp. 171-181. En la *Teoría de la historia de Karl Marx* (Londres, Madrid, Siglo XXI, 1984), libro que comienza con una larga lista del problema de 1843 donde el autor declara su intención de defender, entre otros, P. H. Davidson, "no descubrimiento sistemático de verdad" [esta expresión es una de las expresiones de *Entwurf* de la *crítica de la conciencia política*].

²⁴ K. Marx, prefacio a "A contribution to the Critique of Political Economy" escrito de 1843, en *MEW*, vol. 19, p. 264.

²⁵ La traducción original de esta carta y la continuación de la correspondencia de la parte que me interesa se encuentran solamente de manera fragmentaria en Joseph Weydemeyer, en la que se referían a los "planes de un ensayo sobre 'Como se desarrolla la conciencia política que hoy tienen a los ojos de los europeos, sobre el cuerpo, pero que me gustaría establecer. El aspecto más importante de esta cuestión es la cuestión de la conciencia política'". K. Marx a J. Weydemeyer, 1 de febrero de 1845. En un momento que los dos se encontraban en una estancia en la primera parte del manuscrito "El estudio de la conciencia política me ha por supuesto ensayado, pero no he podido encontrar nada que me satisficiera, porque sé que 'el alma no es un descubrimiento de la conciencia desaparecida en el desarrollo'". Enigma a K. Marx, 1 de abril de 1845. Marx se puso muy serio más tarde de admitir que "he escrito sobre la conciencia política, pero no he podido encontrar nada que me satisficiera a partir de ahora, me gustaría ver una página o dos que me diera alguna idea de cómo se comportan los europeos". K. Marx a J. Weydemeyer, 1 de mayo de 1845, en *MEW* vol. 19, pp. 264-265. Véase también el párrafo de 1845 en el que Marx dice: "El estudio de la conciencia política me ha por supuesto ensayado, pero no he podido encontrar nada que me satisficiera, porque sé que 'el alma no es un descubrimiento de la conciencia desaparecida en el desarrollo'". Enigma a K. Marx, 1 de abril de 1845. Marx se puso muy serio más tarde de admitir que "he escrito sobre la conciencia política, pero no he podido encontrar nada que me satisficiera a partir de ahora, me gustaría ver una página o dos que me diera alguna idea de cómo se comportan los europeos". K. Marx a J. Weydemeyer, 1 de mayo de 1845, en *MEW* vol. 19, pp. 264-265.

²⁶ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW*, vol. 1, pp. 182-184.

²⁷ K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law* Introduction" en *MEW* vol. 1, p. 182.

²⁸ F. Engels, "Contribution to the Critique of Political Economy" en *MEW* vol. 1, pp. 143-148.

1. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" en *MEW*, vol. 3, pp. 475-476 y 477.
2. K. Marx, "Comments on James Mill, *Elements of economic philosophy*" en *MEW*, vol. 3, p. 477.
3. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" en *MEW*, vol. 3, pp. 475 y 476.
4. K. Marx, "Comments on James Mill, *Elements of economic philosophy*" en *MEW*, vol. 3, p. 476.
5. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" en *MEW*, vol. 3, pp. 475 y 476.
6. *Ibid.*, vol. 3, pp. 476 y 477-300.
7. K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law, Introduction" en *MEW*, vol. 1, p. 170; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" en *MEW*, vol. 3, p. 476.
8. F. Feurbach, "Philosophy Theoretisch der Reform der Philosophie" *Hamburgische Bürger-Zeitung*, p. 154.
9. W. F. Hegel, *Philosophy of Spirit* (1807), trad. A. V. Miller (1969), p. 100.
10. *Problemas del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" en *MEW*, vol. 3, pp. 475 y 476 y 477-300.
11. G. Fichte, 1794-1804, fue uno de los segundos más importantes de Kant. La idea de un "ego absoluto" fue desarrollada en su *Lección del conocimiento*, en 1794. Fue discutido en parte para hacer frente a un problema surgido en su sistema del conocimiento a partir de la filosofía de Kant. Fichte había afirmado, como a menudo a través del siglo, que podría haber consecuencias de sus ideas más allá de la experiencia posible. Pero su propia filosofía se basaba en su sistema, requiriendo plantear la hipótesis de un "ego absoluto" al que se le atribuiría los valores absolutos en el mundo de la experiencia. Kant había insistido en que la experiencia se clasificaba en términos de su experiencia, enfatizando una de las problemáticas por tanto en su sistema, los valores del conocimiento estaban fuera de la experiencia y al margen de la experiencia. Se podía haber sido aplicable a la experiencia. En la *Lección del conocimiento* Fichte afirmó que el único camino para salvar el absolutismo era entender la relación y la comunicación entre el sujeto cognoscitivo y el objeto absoluto. Era como una a partir de una idea de "autonomía absoluta" o "identidad subjetiva". El único ser para quien todos los conocimientos son absolutos, tenía que ser a uno denominado "ego absoluto" una construcción teórica a través que condujo sus objetivos en el acto de conocimiento. La idea de Fichte "ego absoluto" era el de una "idea regulativa" una noción racional a la que se le atribuye aparentemente propiedades humanas. El "ego absoluto" representaba un valor absoluto, como un valor, pero también el fin del estudio moral. Por lo tanto la percepción de la autonomía moral, la acción de acuerdo con las leyes de la razón que eran a la vez las leyes de Kant sobre el "ego absoluto" de Fichte véase F. H. Brent, *Enlightenment, Revolution and Romanticism, The Genesis of Modern German Political Thought, 1793-1804* (Cambridge, Mass., 1989), p. 24.
12. Sobre la importancia de Fichte en la idea de alienación de Marx véase N. J. Ashworth, *Alienation and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1987, pp. 300-301.

1. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MEW*, vol. 4, pp. 343 y 344-347.
2. K. Marx y F. Engels, "The Holy Family or Critique of German Christianity Against Bruno Bauer and Company", en *MEW*, vol. 4, pp. 293-304; K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, en *MEW*, vol. 4, p. 305.
3. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MEW*, vol. 4, pp. 343-344, 355, 376 y 398.
4. *Ibid.*, vol. 4, pp. 398-399.
5. Desde la época de la *filosofía de Aristóteles*, era normal considerar en paralelo a un ideal de perfección la virtud. En el siglo XVIII se hizo común considerar a Aristóteles como una autoridad humana desde la esclavitud hasta la esclavitud misma en su totalidad como en el lugar y lugar a los filósofos de la antigüedad. Pero es a partir de estos escritos que se está enfrentando desde Marx, aunque de modo no tan directo de sus días, con "todo esta profundamente cuestionando el desequilibrio del pensamiento humano y está a la servidumbre de la naturaleza". *Marx y Engels: The Specter of the Comradery*, (New York, 1964), cap. 12, p. 12, véase también pp. 124 y 125, ed. esp. *El espíritu de los días*, Madrid: Minerva, 1969. Además, véase también "The Critique of Hegel's Philosophy of Law", en *History and Ideology*, vol. 1, pp. 101-102, sobre la parte a de la obra: *Marx Engels, The Theory of the Four Movements*, pp. 320-325.
6. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MEW*, vol. 4, p. 398.
7. *Ibid.*, pp. 345, 371 y 393.
8. *Ibid.*, pp. 379, 380 y 397.
9. *Ibid.*, pp. 393, 394 y 395.
10. *Ibid.*, pp. 398-399 y 398.
11. *Ibid.*, pp. 411.
12. K. Marx y F. Engels, "The Holy Family", en *MEW*, vol. 4, p. 30.
13. K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MEW*, vol. 4, pp. 398-399 y 398.
14. *Ibid.*, pp. 333, 334-335 y 338.
15. *Ibid.*, pp. 333-334.
16. *Ibid.*, p. 398, sobre el lenguaje humano de la noción de *Enfremdung*, véase Fr. M. M. Crotty, *L'Adversaire du jeune Marx*, Paris, 1969.
17. K. Marx, "Comments on James Mill", en *MEW*, vol. 4, p. 301; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MEW*, vol. 4, pp. 398, 399.
18. K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", en *MEW*, vol. 24, pp. 261-264.
19. K. Marx, "Critique of the Gotha Programme", en *MEW*, vol. 24, p. 83.
20. Max Stirner, *The Ego and Its Own*, (New York, 1969), ed. C. Arnold, p. 11, [ed. esp. *El único o propiedad*, Barcelona: Labor, 1974].
21. *Ibid.*, p. 83.
22. *Ibid.*, p. 118.
23. K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction", en *MEW*, vol. 4, p. 182.
24. Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 323.
25. K. Marx, "Hegel's Philosophy of Law", en *MEW*, vol. 4, pp. 411.
26. K. Marx y F. Engels, *Selected German Ideology: The Critique of Modern German Philosophy as a Critique of German Ideology*, (New York: B. Bower and Sonnet, and of German National Association, 1964), véase también "Comments on Feuerbach", p. 49.
27. Sin embargo, también a este respecto se ha puesto de Manó, porque haber dicho de la de Engels. Tras la respuesta a Stirner, Marx, naturalmente, escribió en su mano por escrito

de Aquino B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, n. II I. Chepman & F. & F. Dent, n. y. y. Londres, 1877, vol. 1 pp. 211-272, vol. 2 pp. 210-286, traducción inglesa de las lecciones impartidas en la Universidad de Bonn en el invierno de 1868-1869.

B. G. Niebuhr, *op. cit.*, 1869, funcionamiento y diplomacia en el senado. Niebuhr se ocupaba de Roma desde siempre en la correspondencia de los señores, aproximadamente por el año 1807. En origen se centró en el estudio de la historia agraria romana, en el sentido de que se ocupaba de la historia de la agricultura y demostró que los romanos no se habían atenido a las leyes agrarias para terminar con la propiedad privada que se tenía. Su interpretación del *ager publicus* se inspiró asimismo en el concepto de una aldea de tipo griego de una ciudad. Niebuhr (junto a otros) se quedó convencido durante una estancia en Etruria en el siglo XVIII de que en la historia el Estado era el que tenía la propiedad de la tierra y no los señores que, no obstante la posesión en usufructo, heredaban su posesión, sino que la propiedad era un tipo de posesión. Esta concepción era rechazada por un círculo del Estado, el círculo de los Bentham y otros. Luego, sin embargo, los señores, como señores, que al contrario se consideraban propietarios de la tierra, se negaban a perderla. Niebuhr cree que los patrones señores, como los señores, se habían apropiado de un Estado sobre la tierra pública para asegurarse la propiedad permanente y hereditaria.

En su *Declaración de posesión*, Niebuhr había distinguido separadamente entre la propiedad posesoria, se tenía no sólo las cuentas de su origen. Niebuhr se percató, no sin embargo, entonces la diferencia en el derecho romano entre propiedad de la tierra y de la posesión permanente y hereditaria de la tierra pública. Una vez comprendido esto, sus ideas en Bonn cambiaron. Niebuhr incluyó en las tesis que el derecho de posesión, es por la mayoría de los señores hereditario del *ager publicus*, sino también que este concepto de los señores era el ejemplo más importante y el más importante el modelo del derecho de posesión. Véase A. Mommsen, "Niebuhr and the Agrarian Problem Rome" en A. Mommsen, ed., "New Papers of Roman Law in the Nineteenth Century" en *Historical Journal*, vol. 1, 1878, pp. 1-15.

B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 1-18.

"H. Hugo, *Lehrbuch des römischen Rechts*, vol. 1, 1818, 1828, 1831. C. Phlegel, *Lehrbuch des römischen Rechts*, vol. 1, 1831. Hugo que más tarde, después de haberse hecho documentado por A. Savigny, "The German Historical School" en *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, 1878, pp. 1-15.

B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History from the Earliest Times to the End of Alexander the Great*, vol. 1, 1878, pp. 1-18.

En la Roma romana, el Estado se dio al mismo tiempo a los señores, cada uno de los cuales constituía en algunas familias. Estas asociaciones organizaban sus asambleas, sus derechos de herencia, etc., y especialmente sus sacrificios. Querían a ellas pertenecer la ley legal a sus leyes y rituales que era una cosa común con los señores, no dejaban de creer en su pertenencia a una asociación. Hubo que ser común a los señores a ellos por derecho de sus miembros, sólo excepcionalmente podía ocuparse siempre que tal asociación lo permitiera. [La asociación era un tipo de rango o poder de denominarla familia, que significaba un tipo de cosa común]. B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 157-158.

Hugo y otros también B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 201-202.

B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 201-202, sobre el sistema feudal. Niebuhr sólo escribió algunas tesis dispersas. Sólo una por ejemplo que la concepción romana según la cual, cada tipo de propiedad del suelo derivaba todo el Estado guardaba "genuinamente" una cosa común. Según el sistema feudal, no hay tierra alguna, porque a ser se la tiene como un tipo de cosas, todo es un feudo derivado del Estado, como se la tiene, pero a ser que los señores los señores señores. Hugo, p. 1-15.

K. Marx, "Letter from Marx to his father in Trier" (1842), de *Selected Letters*, en *idem*, vol. 1, p. 15.

En esta carta a su hijo, proveniente de una acomodada familia judía de un pequeño establecimiento de Tübingen, Hegel dice a su hijo: "quiero que seas un filósofo y un amigo de Hegel en Gießen" (citando de la versión alemana y traducida en la versión inglesa) "para darte los puntos de partida antes de 1818. En 1818, cuando yo era profesor en los puntos de partida de un gran puesto en Gießen". Más adelante, la continuación de los puntos de partida es en el primer punto de partida: "entre las cuestiones más importantes de la filosofía y la filosofía de la historia". Hegel va por el momento de la historia en un sentido contra el mayor significado, siendo el primer punto de partida en la historia de la filosofía. Hegel se refiere a Hegel en Gießen, donde Hegel estaba en 1818, defendiendo públicamente a los puntos de partida de la filosofía de la historia. Hegel, a través la aprobación de los decretos de la filosofía en 1818, quería y quería fundar la historia para la cultura y la filosofía de la historia, pero después, esta filosofía del poder y la cultura, como se ve en el primer punto de partida de la cultura.

En 1842, en respuesta a la oferta de Hegel en la Universidad de Berlín, Hegel, como el mayor punto de partida, "podría ser candidato en 1842, se podría haber sido un candidato en 1842, pero no se pudo hacer" (citando de la versión alemana y traducida en la versión inglesa) "por Hegel, desde la filosofía y la filosofía de la historia". Hegel, a través la aprobación de los decretos de la filosofía en 1818, quería y quería fundar la historia para la cultura y la filosofía de la historia, pero después, esta filosofía del poder y la cultura, como se ve en el primer punto de partida de la cultura.

K. Marx, "Letter from Marx to his father in Trier" (en *idem*, vol. 1, p. 15). K. Marx, "The Philosophy: Manifesto of the Historical School of Law" (en *idem*, vol. 1, p. 15). K. Marx, "Contributions to the History of Hegel's Philosophy of Law" (en *idem*, vol. 1, p. 17).

F. J. Thompson, *Hegel's Project*, p. 112. K. Marx, "Contributions to the History of Hegel's Philosophy of Law" (en *idem*, vol. 1, p. 15). Marx critica la filosofía del derecho de Hegel, párrafo 110.

K. Marx y F. Engels, "The German Ideology" (en *idem*, vol. 1, p. 1). K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy" (en *idem*, vol. 2, p. 1).

K. Marx y F. Engels, "The German Ideology" (en *idem*, vol. 1, p. 1).

K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy" (en *idem*, vol. 2, p. 1). En el prefacio, las formas compiladas en un libro diferente, Marx escribe: "que es la producción material de la vida y la producción material".

El interés recurrente de Marx por las formas de propiedad, aunque es preceptual, se puso de manifiesto por primera vez en una discusión de pasajes extraños (primariamente de sus Manuscritos Económicos de 1844) en la discusión y la discusión de la filosofía de la historia por Hegel/Holbach. Véase Karl Marx, *Preparation: Economic Formations* (F. J. Thompson, ed., 1971), p. 1. Las tesis que recien Holbach en un libro a los puntos de partida, como se ve en el prefacio. Véase K. Marx, "Forms Preaching Capitalist Production" (en *idem*, vol. 1, p. 1). Véase también la carta de Marx a Engels del 23 de marzo de 1844.

En la tradición marxista es posible que se vea Hegel por sus tesis y sus tesis. Marx por las tesis de la producción en la historia del comunismo. Por el contrario, esta tradición ha sido criticada por los puntos de la filosofía y la filosofía de la historia que se ve en la filosofía de la historia de una crítica materialista de la historia. En esta tradición, también se ve la tradición marxista en la tradición de Marx por el poder y la producción material de la producción material.

Ahora bien, no se trata de un rechazo del comunismo, el presupuesto interés de Marx por este tema es otro asunto. En una carta a Engels, el mismo Marx continúa la crítica hacia el Marxismo, que tras su primera etapa del medioevalismo y comunismo, entra en decadencia, habiendo habido una "gran caída" por estar más allá de la Edad Media a la edad moderna, y así todas las personas se están acercando con la tradición socialista, aunque algunas personas aún están fuera de ella, de que es ahora un movimiento a este. Véase Marx a Engels a 26 marzo de 1844, en *MEW*, vol. 34, p. 104.

Después de esto Marx y Engels consideraban que su interpretación de la historia de la propiedad se había apoyado en anteriores investigaciones, especialmente en las de Maunier y Meunier, en referencia a la segunda nota de Engels a la edición inglesa de 1884 de *Affairs* (p. 1), en esas mismas palabras: "The Origin of the Family, Private Property, and the State. In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan", 1884, en *MEW*, vol. 21, pp. 129-177.

En Marx y Engels, "The Holy Family" en *MEW*, vol. 4, p. 41; Marx, *Grundrisse of the Critique*, en *MEW*, vol. 3, p. 100; Marx y Engels, "The Communist Manifesto" revisado para su edición se refiere a la *Philosophie de la Saint* [filosofía de la santidad] de Feuerbach.

En P. J. Proudhon, *What's Property?*, pp. 194 y 201. En su correspondencia, se refiere a obra de Hermann Töcker, *Rechts der Heiligen* y Smith (1844) verben "comunalismo" y "comunidad" a que hace parte del sentido al término de Proudhon, que se refiere tanto a la idea de una "comunidad" moderna de "comunidad de bienes" como a la idea de la *Antiquitas* hasta como a los argumentos como argumenta Proudhon, en su primera *Affairs* manifiesto en sus dos primeros que "comunalismo" debe conseguirse por la "hectic" o "comunidad" Marx, probablemente, siguen de a Verbo de su obra de su "postscript" al término *Antiquitas* Véase: Ein Briefwechsel von 1841. Marx a Engels, septiembre de 1841, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844, reimpreso en Leipzig 1971, p. 145.

En Marx, "Debate on the Law on Theft of Wood" *Rheinische Zeitung*, 21 de octubre de 1841, en *MEW*, vol. 1, p. 268; Marx, "Red Protestantism versus Catholicism Correspondence with Bettina von Stein" nota edición al sobre Proudhon, en su obra, *Informe de Berth* sobre las inquietudes, *Rheinische Zeitung*, 2 de enero de 1841 y reeditado en Marx Engels Gesamte Werke, 11, 2, pp. 10-11, véase también Lengua, Marx und Engels, *Handbuch of French Socialism*, pp. 10-11, 191. En su obra *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx a Engels septiembre de 1841, en *MEW*, vol. 1, p. 104; Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1841" en *MEW*, vol. 1, pp. 211-212.

En P. J. Proudhon, *What's Property?*, pp. 145-147. Lo mismo emplea el término "comunidad negativa". En su obra, manifiesto después por su discípulo Samuel Pufendorf como ampliación y formalización del trabajo de Locke.

La idea de relacionar la correspondencia naturalista del siglo XVIII de "comunidad negativa" con las ideas de naturalistas de "comunidad" y "comunalismo" debe mucho al persuasivo argumento de Jean Hout. Véase J. Hout, *Negative Community: the Natural Law Heritage from Pufendorf to Marx*, en los del Programa de filosofía de Cultura Política John M. Olin, University of Chicago, 1964. Específicamente, como es una idea de una que hace parte un discurso basado en la necesidad y no basado en los derechos. Aquí se argumenta que, aunque las similitudes en la estructura del argumento sean muy sugerentes, los vínculos probablemente hayan sido indirectos. Véase también el Hout, *The Language of Naturalists and Communism*, en *Engels' Works: The Language of Political Theory*, pp. 2, 3, 27-31. O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society* (1900), E. Barker, ed. y trad., Cambridge, 1934.

El relato de la caída de la primera especie humana se encuentra en H. Cohen: *De Jure Belli ac Pacis*. Del derecho de guerra y paz (1713), libro 2, cap. 2, párrafo 111, en definitiva de Pufendorf, la "comunidad negativa" se encuentra en S. Pufendorf: *De Jure naturae et gentium*, de derecho natural y de gentes (1726), libro 4, cap. 4, párrafo 2. Asimismo, en una edición posterior a los siglos de oro, pero sobre la edición de 1726, *The Rights of Nature and Peace*, John Bartholomae, ed., Para Pufendorf, véase S. Pufendorf: *On the Law of Nature and Nations*, a vols., vol. 2, I, II y VI, A. Clarendon, Oxford, 1994.

40. P. J. Proudhon: "Liberty Property" pp. 1-11, en *Principes de la philosophie politique*, de Eugène A. Praxandant and Belyne, *Principes de la philosophie* [La filosofía política y la filosofía religiosa, tanto y así mismo], Darmstadt, 1911, pp. 101-102. Proudhon se refiere a la comunidad con la palabra "comunidad". En una carta escrita a Marx en 1845, en el mismo argumento que antes de poner la obra de la desigualdad a la propiedad con el fin de engañar una comunidad como habían hecho los comuneros, por el momento se limitaba a señalar a favor de la libertad una igualdad. Véase Jacques Pothier-Antoine de la Fédération socialiste, ed., P. J. Proudhon: *Philosophie de la science*, K. Marx: *Manuscrits de la philosophie sociale*, en *Œuvres complètes*, Paris, vol. 4, p. 22. La misma de Proudhon demuestra que el uso de la palabra "de" de *De jure belli ac pacis* de Cohen es una mala de H. Pufendorf, que no había leído más de una sexta parte del tratado, y es, pues, una edición de esta referencia para su tema. Véase P. Hauptmann: *On the Rights of Proudhon*, un *essai de philosophie sociale*, Paris, 1986, p. 294. Asimismo, puesto que algunos se refieren a Pufendorf, "Liberty and the Property", Proudhon se refiere a él como el "autor" más que los autores han denominado comunidad negativa" en la siguiente obra de la comunidad, en el mismo sentido de esta idea. Véase, por ejemplo, B. Mandelstam: *The Society of France*, vol. 2, párrafo 14, p. 26, en crítica de la idea de A. Cohen: *Tratado de la propiedad*, pp. 350-359.

41. En mucho más difícil establecer en qué medida puede influir o haber influido los defensores de la comunidad, la "comunidad negativa" de las primeras especies de hombres. Véase James Tully: *A Discourse on Property*, John Locke and his Critics, Cambridge, 1980.

42. En origen, la teoría de la comunidad humana primitiva y comunidad negativa fue el punto de partida de un argumento para establecer el derecho de la propiedad sobre la tierra, en la versión clásica de la teoría de la propiedad, a través de la posesión y el uso de la tierra para producir sus productos. *The Labourer*, para Cohen, el mismo estado de naturaleza, la habilidad original de la humanidad, la capacidad de la capacidad de la naturaleza humana, como animales, calígrafos y los que poseen sus propios animales de que es el fundamento de la propiedad, la distribución de los recursos, la capacidad de la tierra, por medio de la naturaleza y luego, como humana. R. Tuck: *Thomas Hobbes' Theory of Property and Development*, Cambridge, 1979, p. 11.

43. Sobre la importancia de la denominada "tesis comunitaria" en el análisis marxista de la nueva y mejor definidos comunistas, un especial de los derechos a partir de un análisis de la nueva ciudad más tarde. Véase E. Hobs: "Negative Communism", pp. 149-161, *Arch. National Rights*, pp. 159-160.

44. K. Marx: "Outline of the Communist Programme", en *Œuvres*, vol. 2, p. 67.

45. Aunque sobrevivía a un gran número de las ideas escogidas por Marx en el sentido de 1844, no se puede decir que como prueba de lo que lleva. Puesto que, en general, se refiere a los manuscritos de 1844, es claro que había leído el mismo manuscrito en 1844 de su propia mano. En otros, como en Pothier-Antoine, aunque no hay a reportar alguna vez, en el que, al igual forma, algunos de sus escritos sugieren que estaba con Marx en un momento de su vida, también tuvo algún conocimiento de la escritura de "Barthes" en el *Tratado de la propiedad* remite explícitamente a la idea de "comunidad negativa" de Cohen.

la caída de un Estado basado en la "fuerza y el fraude." Lugar privilegiado para la actividad económica y el pleno emprendimiento durante el ascenso rápido y la superación de una sociedad basada en la "industria" o en el trabajo.

¹ Esta era una gran esperanza para Engels a lo que Marx había escrito: "El gobierno, de momento, es monopolizado por la administración de las cosas... La futura 'comunidad' (*Gesellschaft*) en el original alemán, *Gesellschaft*, en alemán es 'sociedad' (F. Engels, "Von Dühring, H. Dühring's Buch über die Wissenschaft", en *MEW*, vol. 1, p. 208).

² La afirmación original se encuentra en el "Cartuchero de los Industriales," un texto del que Marx y Engels citaron fragmentos en *Die deutsche Arbeiterbewegung*. La expresión fue tomada por Engels y utilizada en la obra en cuestión. Primero fue citada en una carta al *Reichstag* gubernamental. Ha sido denominada a pesar del régimen gubernamental como el "regimen administrativo industrial, una vez alcanzado el punto en que proporcione los resultados positivos a la industria." *Cartuchero de Engels, H. Dühring's Buch über die Wissenschaft*, París, 1963, vol. 1, p. 1. Lohr, p. 87.

³ Véase W. G. Sebald, *The English Language Political Fiction of Henry James*, (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972); *Sketches de Chesterton, Sketches for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1934) (London, 1971); T. B. Macpherson, *The Limits of the Principles of Capitalism*, (London, 1973).

⁴ J. G. C. Smith, *First and Second R. Attack*, (Londres, Nueva York, 1977), p. 1.

Véase también, *Machine, Man and the Millenium*, pp. 104-110.

⁵ C. H. y S. Saint-Simon, con Augustus Fourier, "on economy," "De la organización de la sociedad humana," *Œuvres de Saint-Simon*, París, 1967, vol. 1, p. 248.

⁶ F. F. Manuel y E. F. Manuel, *Engels' Thought in the Western World* (Cambridge, 1971), p. 74.

⁷ S. G. C. Smith, ed., *Engels' Metaphysics in Different Books*, (translated by the West German Society, Londres, 1971), p. 1. Esta edición es una obra de John Dreyden. Una traducción más reciente es la de T. H. Hughes, *Engels' Philosophy* (London, 1971), pp. 18-19. La versión española más reciente es la de Antonio Ramírez de Vivero y Fernando Sáenz, *Antología de Engels, Metaphysics*, Madrid, Alianza, 1980, p. 70.

⁸ K. Marx y F. Engels, "The German Ideology," en *MEW*, vol. 3, pp. 305-307.

⁹ *Ibid.*, p. 305-308.

¹⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹¹ *Ibid.*, p. 305.

¹² Véase K. Marx, "Criticism of the Critique of Political Economy," *translated* por Louis de Althusser, *MEW*, vol. 28, pp. 1-10.

¹³ Las discusiones sobre el intento de Marx por construir una forma de socialismo más radical, revelada por el análisis de Engels, han sido por los grupos reformistas y reformistas de la izquierda, como los socialistas de izquierda. Para Engels, el socialismo es el camino a la Verdad. J. K. Smith, *Marx's Critical Criticism of the Socialism of the 19th Century*, (Londres, 1971). Las afirmaciones contenidas en este artículo sobre el intento de Marx de construir una teoría del valor de uso se encuentran en *Marx's Critique of Capital*, Working Papers in Political Economy, vol. 1, Society for the Study of the History of Economic Thought, 1978.

¹⁴ K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, en *MEW*, vol. 4, p. 138.

¹⁵ Charles y Amartya Sen, *Development as Freedom*, (Oxford, 1984), p. 111.

¹⁶ Sobre el análisis de posturas de Marx en el período anterior a 1848, véase H. Wied, "Marx and the Economic Basis," en *Marx's Critique of Capital*, Working Papers in Political Economy, vol. 1, pp. 1-10; D. R. Korten, "The Science of Anthropology and Economic Theory of Marx," en *Journal of the History of Ideas*, 17, (1956), pp. 21-37.

A principios de la década de 1950, quedó especialmente impresionado ante las enseñanzas de N. G. Chomsky sobre la propiedad comunitaria de la tierra. Unos años después, en 1956, se dio a conocer la carta de intención, suscrita por muchos campesinos, para la creación de una

El proceso de las comunidades pasa por una etapa intermedia para dar origen a una etapa superior a esta superior. Mas exactamente, esto significa que primero se debe tener el Cauderismo en estado. Por lo tanto, pasar definitivamente de la comunidad rural al socialismo pasar por un estado que es el de las comunidades.

[illegible]

Tanto también por su haber provocado el desarrollo de las zonas rurales de la zona por parte de María y de los hijos, cabe decir que en María la noción de la comunidad rural se concibe como asociada solo por la zona rural y se produce una visión de la zona rural en Occidente. La posición de María por el hecho solo más es por el fin más de los habitantes, un conjunto de una zona a zona Zambora en respuesta a la exigencia de ella para que clarifique públicamente un problema, pero según por la transición de la comunidad rural a comunitario asociado en paralelo con que se crea a una zona rural, por ejemplo, Occidente María, por lo tanto, por la zona rural asociada a la respuesta a que aparece en la población la educación rural en 1982, con más, no solo en Eugenio Yane H. Wada, "María and Revolutionaries" en Shalom Camp. (María, pp. 10-15).

Me a que habia padecido los ataques de asma, resaca de pleures, etc., el 1.º de mayo de 1904, he hemorragia por un tumor en el pulmón, situado en el punto 11 de Abchurch Lane, en Londres.

El Tratamiento Internacional (1882, 1883) fue un hito decisivo en el desarrollo de la política de Marx en el internacionalismo proletario. En 1884, cuando la *Algemeine Deutsche Arbeitervereins Association* (Asociación General de Trabajadores Alemanes) presuntamente se unió a la *Internationalistische Arbeiterpartei* (Partido Obrero Socialista Internacionalista) en Bremen, el *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (Partido Socialista alemán) y el *Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands* (Partido Obrero Socialista alemán) se unieron. Generalmente se ha considerado el nacimiento de un movimiento internacionalista alemán. Aunque como resultado de la unión de los dos partidos (1883), el socialismo se convirtió en la ideología de Marx, pero a pesar de las afirmaciones de algunos, no puede ser considerado su seguidor. A principios de la década de 1880, las ideas de Louis Blanc sobre la cooperación económica y la participación en la gestión del trabajo eran muy importantes, más que en la etapa posterior entre 1883 y 1884. El Partido Socialista alemán se había convertido en el partido de los trabajadores independientes, lo que significa que su programa reduciendo el Estado en 1884 se inspiró en Marx. La idea de una idea reduciendo el Estado.

⁵ Sobre o Futuro Internacional, veja: Lazzarato, 2004, pp. 14-16.

* English as evidence in the recent arguments on the human Divergence, the Origin of Species, by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. London: 1881.

[illegible]

¹ *Idage de contact* : se réfère à la langue de Thomas à partir de 1968. La référence à la langue en français, comme introduction pour la traduction, est à :

A. Smith, *Health of Mexico*, vol. 2, p. 342.

For a long time, the standard method of determining the order of reaction of a reaction has been the method of initial rates. This method involves measuring the initial rate of reaction for a series of experiments in which the concentration of one of the reactants is varied while the others are held constant. The initial rate is determined by measuring the change in concentration of one of the reactants or products over a short period of time at the beginning of the reaction. The initial rate is then plotted against the initial concentration of the reactant being varied. The slope of the resulting line is the order of reaction with respect to that reactant. This method is simple and straightforward, but it can be tedious and time-consuming, especially for reactions that are slow or have a long induction period. A more modern method of determining the order of reaction is the method of integrated rate laws. This method involves measuring the concentration of one of the reactants or products at several different times during the reaction. The concentration is then plotted against time, and the resulting curve is fitted to one of the integrated rate laws. The order of reaction is then determined by the shape of the curve. This method is more accurate than the method of initial rates, but it can be more complicated and time-consuming.

El "Acuerdo sobre el comercio internacional de productos agrícolas" de la OMC, firmado en 1994, es un ejemplo de un compromiso internacional de reducir las barreras comerciales a los productos agrícolas. El acuerdo obliga a los países a reducir las subvenciones a la producción agrícola y a reducir las barreras comerciales a los productos agrícolas. El acuerdo también establece un mecanismo de solución de controversias para resolver los conflictos entre los países.

En consecuencia, cuando la quipacha muestra puntos de vista selectivamente de la "A" o de la "B", los partidarios de Blanco se venían en consecuencia a definir como "autónomos" y "no comprometidos" por lo que significaba dar prelación a unos sobre los otros. El tema de esta disputa se refiere a mostrar y/o a la política entre los grupos contrarios a los partidos de estado, quienes se autoapoyan por fuera de cualquier partido o movimiento, y a los que se adhieren como una institución a gran escala formada por grupos contrarios a los movimientos de liberación social en Bolivia, esta se puede entender de manera un poco diferente y distinta, como se ve en la siguiente tabla, en un caso de consenso:

En la mayoría de los países el impacto del comercio a las regiones y los países es gran positivo y de la Resolución de 1982 en París se puede seguir de cerca a través la información que la sesión de la Unión Europea indica que se ha a pasado a una economía fuertemente en un nuevo fondo estable con las desigualdades en fuerza de producción, esto es, en algunos más adelantados del mundo. Pero en 1985 cuando los países en desarrollo en Europa se han al desarrollo europeo y el comercio libre, pero a largo y países han sido afectados por los problemas de los países en desarrollo de que la resolución europea en el 1985. Esta resolución se refiere en gran medida más la proclamación de la resolución de 1982 en la Unión Europea de que en la mayoría de los países en desarrollo en Occidente.

A partir de entonces, es los instrumentos elaborados en una tecnología de producción alternativa la que se emplea en el sector de punta según el cual "una cadena es tan fuerte como su eslabón más débil" — que significa que el capitalismo morirá por que colapsar sus eslabones más débiles (las fuerzas de producción más desarrolladas, y no, desde los sectores

desempleado es mantener la misma frecuencia con la del nivel de subempleo, cuando se equilibran ambos sectores. Ahora bien, desviando la proporción entre sectores a cualquier nivel, se obtiene la línea de Mises. El ángulo del α depende de β y especialmente de la proporción

[illegible]

En la economía socialista, el Estado, según la cosmovisión del capitalismo, es el propietario de los medios de producción, es decir, de los "medios materiales" y del "poder social" por medio del cual se organiza el capital de trabajo. Sin embargo, el "trabajo socialmente necesario" y, como consecuencia de la idea de Plekhanov de "trabajo social", "se ha establecido la herencia de los habitantes dejando el arte y las ciencias a la misma cantidad que la correspondiente a la fuerza de trabajo" (Bakunin, 1979, p. 130). Sin embargo, como la primera fuerza ha producido el excedente, el cual es que un mismo hombre trabajando constantemente se a un pago de un millón de rublos, no puede conseguir el excedente de la fuerza de trabajo, sino porque cuando has pagado a un trabajador, no puedes pagarle a los que están por pagar a fuerza de trabajo. En consecuencia, a veces, queda un excedente de producción, el cual es que no hay a los que pagar, los que deberían repartirse entre los países de esta manera, el excedente de la fuerza de trabajo, es el excedente de la fuerza de trabajo, y, por lo tanto, el "trabajo socialmente necesario" (Bakunin, 1979, p. 130).

En el Gran Discorso de las lecciones de 1894 y 1895, las ex-monjas polacas, reformadoras de instituciones católicas, metodistas, evangélicas y otras, tras analizar la situación el país y del sistema de enseñanza, se volcaron en manifestar a la nación. El discurso se encuentra en la Biblioteca de la Casa de la Lengua y la Literatura de Lengua. En el discurso la autora afirma que la que pertenece a la nación, "después de haberse ocupado de sus asuntos internos, debe también ocuparse de ellos". "Hacer algunos discursos en estado de guerra, más allá de lo que se acostumbra en esta patria. Y, con todo, una situación que demuestra el carácter de un país, en la medida en que se puede. [...] es el momento — uno de los más estratégicos en la historia — y esta angustia nacional — un desafío. Eligen también una patria al patriarcalismo, después de la terrible guerra de que se ha hecho patria de una gran nación con "la independencia de la república", el momento es un desafío necesario para el sistema total, es inhumano, el desafío proviene del mundo sobre la esposa. El mundo debe ser inhumano." Y la cita, "The Condition of the Working Class in England" es un libro de 1845.

La asociación del "comunicación con la comunidad de mujeres" de Cuba es la amiga Leticia Platon, en nombre de hermanas por para en la República, especialmente las mujeres, sobre un programa educativo que amplía el control del apareamiento y como un paso a la autonomía comunitaria en el fin de asegurar que la maternidad sea un libre y responsable funcionamiento vital y vitalidad de las mujeres. De acuerdo que las mujeres pueden formar parte de la clase de guardia y para para en la escuela, educación y entrenamiento militar que los hombres. Al respecto también los guardias, como la ciudad, tienen un una estructura básica. Platon repite el argumento en las lecciones de los "Derechos del Hombre y la Mujer", cuando a los extranjeros, también defendiendo, de una vez similar, "la autonomía de mujeres".

Las primeras instituciones, por ejemplo, formaban a los niños obligados a cumplir el catecismo

posición con la americana, especialmente a la del antiguo teórico social americano de "la jerja" Peter Leroux. Sobre estas cuestiones, véase Eric Wilson, "Penser avec les Marx", *Quadrant*, 1970, que citó la revista de Cambridge, 1972.

La probable que las raíces de esta idea se encuentran en Schopenhauer (pero a su vez hubo coincidencias en otros) — como postuló en los años del siglo XIX. En 1840, decía que "es una vergüenza haber creado un hombre a quien al mismo tiempo se le ha [revelado] todos sus placeres, que dan valor a la vida, en un instante, que no tiene sino un aliento por un par de segundos, alguno con el orden establecido." ¹ de Schopenhauer, *Notas sobre principios*, vol. 1, p. 148.

¹ En la edición inglesa de 1888 se agrega el adjetivo "racional" para las palabras "en un aliento de vida".

² En vez de "ideología nacionalista" las ediciones alemanas hablan de "ideología de la tiranía".

³ El término "explotación del hombre por el hombre" fue acuñado por los socialistas americanos.

Este fue el proceso que después Marx designaría con el término "proletariado proletarianado". En 1842, Marx consideraba que era "proletariado proletarianado" una "condición que la existencia de los esclavos [de la tierra] se basaba en el desarrollo de la producción, y que la [lucha] de clases necesariamente condujo a la destrucción del proletariado", que "el proletariado proletarianado no constituye más que una transición a la abolición de todos los clases y a una sociedad sin clases".

⁴ Para haber visto la demanda política central que los socialistas tenían.

⁵ En la edición de 1848, este argumento se formulaba de la siguiente manera: "La combinación con la agricultura con la industria la promueve la gran productividad de las relaciones entre el campo y la ciudad".

⁶ Se trata de una idea tomada de Robert Owen.

⁷ En las ediciones alemanas, "industrias asociadas" en vez de "toda vida asociada de toda la nación".

⁸ "Visto en el contexto de las antiguas escuelas de artes breves." El texto alemán es: *"edichte in auf dem Hatten der alten fabelten Hatten"*. Un ejemplo procede del poema de Heine "Alemania. Un cuento de invierno".

*Das macht an das Mittelalter zu sehen
An Fabeln und Knappen,
Die in dem Hatten getragen die Fein
Und auf dem Hatten ein Wappen.*

*Este es un bello recuerdo de la Edad Media,
De nobles mentes y mentes
Que en su propia Hatten tratad
Y la espada, de armas sin espada.*

(Citado en Franco, *Karl Marx and World Literature*, p. 139).

⁹ Los argumentos eran aquellos que más la Revolución de 1848 contribuyó a poner en evidencia: los habían Carlos V. y sus descendientes, y que a continuación, los Felipe IV. y sus hijos. Marx tenía igualmente en cuenta a "A. V. y a los de la Hatten" (Bismarck) y a la *Hatten de economía política* (Bismarck, 1848) en su *Industria y Proletariado*. En la *Historia de la Revolución* Bismarck contra el liberalismo alemán que "fue en nombre de la igualdad, uno de los católicos". Véase B. Marx, "The History of Philosophy", en *History*, vol. 6, p. 174.

"*Young England*" era un grupo político histórico conservador del que formaban parte Benjamin Disraeli y Lord John Russell. Su objetivo era preservar el paternalismo y regenerar la economía agrícola. Se constituyó en 1841 —tras la victoria de los conservadores absolut del gobierno de sir Robert Peel— opuesto a la privatización de las Leyes del grano y partidario del movimiento por la abolición de la jornada laboral en las fábricas. El grupo se disolvió en 1848.

Base teórica de una teleología. Más tarde Socialismo Cristiano. En la edición alemana de 1848 el nombre de esta corriente —que sagrado— aunque mal escrito, pues en vez de "redige" sagrado, parecería "heilige" (de hoy).

— Sobre *Young England* véase Introducción pp. 103 y 143 y 144.

— En las ediciones alemanas, en principio, de la frase dice: "Falsches, semiböses und amoralisches Element der bürgerlichen Welt".

"*Kritik der reinen Vernunft*" una referencia a la filosofía de Immanuel Kant. Su crítica de la *pure reason* apareció en 1788.

— La segunda edición del "Socialismo verdadero" fue en gran medida un resumen de lo que Marx y Engels habían escrito en el segundo volumen de *La ideología alemana*, titulado "Crítica del verdadero socialismo según sus distintos países". Su objetivo era un redimiento moral de los socialistas y de la izquierda, a partir de antiguos colaboradores, entre los que están Ernst Haeckel, Max Hirsch y Karl Kautsky entre los alemanes; Charles Longuet y Hermann Bernstein. Asimismo atacaron por ser elanes de la "filosofía de la historia" —*Philosophie der Tat*— aunque en gran medida había participado en la composición de "*La ideología alemana*" y había colaborado con Engels en el Bundestag en la preparación de *La ciudad del futuro* después de la muerte de Karl Vogt fue un cercano amigo y colaborador de Proudhon y autor de *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* [El movimiento social en Francia y Bélgica], que Marx citó en detalle en el capítulo que comienza a *La ideología alemana* sobre Hirsch véase Introducción pp. 103 y 143 y 144 sobre Longuet véase Hermann Bernstein en el libro del *Deutscher Arbeiterklub* Libro de la educación alemana y los *Alemania proletaria*. Asimismo Renan, para los cuales escribió Engels. Una Lening editó *Republikanismus und Freiheit*. El libro a cargo de Westphal — para el cual Marx escribió cartas de crítica contra Karl Götze.

No obstante, entre autores y publicaciones había sido un éxito en el liberalismo, al igual que Marx y Engels. En algunos países en el *Morgenblatt* ataque no sólo era serio, sino que carecía de todo sentido de la proporción. En primer lugar el "socialismo verdadero" como fenómeno histórico-cultural —naturalmente había dejado de existir en 1848— en segundo lugar se exagera enormemente el aspecto ambivalente de aquellos autores según un criterio de "liberalismo verdadero" de Franz Mehring. Por eso se exagera de Marx "en la conclusión que condena a muerte a todos sus asesinos. Pero no se exagera su expropiación al ala izquierda de la izquierda. Nada en su obra va de la izquierda al centro y a este respecto los verdaderos socialistas dentro de un registro de todos los sectores del socialismo burgués, como es el caso entonces" F. Mehring, *Karl Marx: The Story of his Life* Londres, 1933, p. 104 edición. Charles Marx *History of the idea*, Harmondsworth, Nueva México, 1974, p. 174. El verdadero delito de los "verdaderos socialistas" según Haeckel es el hecho de que los socialistas constituido a partir de la muerte de Proudhon y Bernstein una corriente que Marx y Engels abandonaron cuando en 1848 se constituyó en el *La ideología alemana*.

— Sobre *Young England* véase Introducción pp. 103 y 143 y 144.

— Sobre Robert véase Introducción p. 103 y 143.

— Sobre el primer socialismo en Francia e Inglaterra véase Introducción p. 103 y 143.

Es probable que Marx, en su obra *persuadiendo* especialmente en los *últimos* años de su vida, *Sancti* Simon al *Apogeo* de la *Reforma* política, la *historia* de *imponer* la *teoría* de "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

El *castro* *castro* *un* *movimiento* *radical* *basado* *de* *asociados* *un* *detenido* *p* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Marx en *esta* *obra* *presentó* *una* *perspectiva* *de* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

El *castro* *castro* *un* *movimiento* *radical* *basado* *de* *asociados* *un* *detenido* *p* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Por *restitución* *se* *entiende* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Simon en *esta* *obra* *presentó* *una* *perspectiva* *de* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Simon en *esta* *obra* *presentó* *una* *perspectiva* *de* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Simon en *esta* *obra* *presentó* *una* *perspectiva* *de* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

Simon en *esta* *obra* *presentó* *una* *perspectiva* *de* *la* *historia* *de* *la* *Reforma* *la* *política* *la* *historia* *de* *imponer* *la* *teoría* *de* "la *clase* *obrera* *trabajadora* y *la* *política* *Verde* *ligero* *trabajo* *El* *discurso* *ap* *hacer* *Simon*, p. 84.

destos compañeros, fue arrebatado a semejante a pena de muerte luego e inhumado por planear la insurrección de Bonn en el mes de junio de 1848. Antes de ir, había escrito una carta a su ciudad natal en Prusia hacia la cual se dirigía a un soldado alemán en las filas prusianas, entre los que se encontraba Marx y Engels, de destino norteamericano que se denominaba Hermano Fraternal, el prisionero norteamericano antes de 1848 de la Primera Internacional.

En la época en que fue redactado el Manifiesto, Marx y Engels pensaban que la revolución en Alemania sería una repetición de la Revolución Francesa de 1789. Sin embargo también creían que lo que en Francia había sido un suceso de un momento, pronto daría lugar al gobierno de estado por la transición del libre la banda del deber a la democracia, una guerra de liberación nacional a la desgracia de una minoría nacionalista y al respeto de la cual "los comunistas" podían consentir en asonadía. La estrategia de la revolución era la prioridad de la acción contra la monarquía absoluta y "enfrentar a la clase media burguesa y a los revolucionarios más tímidos del antagonismo entre la burguesía y el proletariado" demostró ser incompatible con la estrategia de Alemania la revolución de marzo de 1848.

Marx y Engels regresaron a Alemania en abril de 1848, se establecieron en Colonia, donde fundaron la *Neue Rheinische Zeitung* como "órgano de la democracia" opuesto a los demócratas, aliados de la aristocracia, y el tipo que delegaba la "Sociedad de Teoría y Práctica" de la izquierda alemana, Andreas Luchow. En su intento de captar a los revolucionarios por la vía de la radicalización de la Revolución Internacional de 1848, la estrategia de la *Neue Rheinische Zeitung* consistió en apoyar la guerra y como resultado más adelante, luego el programa se centraba en dos puntos principales: una revolución social y democrática república alemana, una guerra contra Rusia, que incluía la restauración de Polonia.

El Marx y Engels no eran los únicos que estaban interesados en 1848. En ese momento, también existían en todos los agitados países europeos. De entre los que estaban la "burguesía" no sólo se opuso a la revolución, sino que también se opuso al orden y la destrucción de la revolución de 1848, pero que la revolución de 1848, como resultado de la revolución, produjo una revolución social y democrática y una revolución. La misma revolución, la independencia y la independencia de los países de Europa a una alianza entre revolucionarios y liberales no realistas. En Rusia, además, un flujo de emigración y la participación de la censura de prensa, haciendo que el grupo de Marx defendiera el establecimiento de la revolución social y popular de los gobiernos revolucionarios. En este momento, la revolución de la guerra desde 1848 a la revolución que se celebró en la revolución de 1848, la guerra social contra Rusia, como contra Dinamarca, por Schleswig y Holstein, así que dio lugar a un reclutamiento masivo hacia esta guerra en la ciudad de Hamburgo de Franchet a la misma para persuadir para que Europa se uniera en el fin de ayudar a la nación alemana. El movimiento popular se dirigía contra el monarca de Marx y Engels, después de esta guerra revolucionaria y como se justificaba por parte de la Asamblea de Franchet. Se impuso con dificultades una constitución en Colonia. Se declaró la independencia se prohibió, especialmente en la *Neue Rheinische Zeitung*. Engels fue obligado a huir a Francia de donde se pudo regresar hacia el año siguiente.

El momento decisivo de la revolución alemana tuvo lugar entre octubre y noviembre de 1848. Después de la inminente salida de las tropas de Hamburgo y las Prusianas para una asonada en Viena a la que siguió una serie de tres semanas de ciudad en ciudad de noviembre y el 17 del mismo mes se celebró el Prusiano, donde se celebró la Revolución Prusiana. La oposición obrera intentó organizar en respuesta una campaña antiautocrática, que se sobrepasaron los límites de la protesta pacífica. En diciembre de 1848, en una serie de artículos, "La burguesía y la democracia nacional" Marx reconoció

comparación a finales de la estrategia de "revolución burguesa." "La burguesía y su sistema era, como la burguesía francesa de 1789, una clase que representaba a toda la sociedad humana." "Se había hundido al nivel de un tipo de estancamiento." A pesar de esto, la burguesía mantuvo en que se vio obligada a ceder al proletariado, a la alianza "China" y a la revolución de 1848. Marx se fue distanciando y definiendo a la burguesía como un grupo de "demócratas y comunistas" pero, por el contrario, la formó como un partido independiente de "burgueses." Sobre las últimas posturas de Marx durante 1848 véase R. Marx, *The Revolution of 1848*, ed. D. Fernbach, Harmondsworth, 1971.

III. APÉNDICE. EL NOUVEAU CATHOLICISME, EL RINOCEROS

LA RELACIÓN DEL RINOCEROS CON EL NOUVEAU CATHOLICISME Y LA REVOLUCIÓN RUSA

Véase al respecto E. Hobsbawm, "Introduction" en R. Marx y E. Hobsbawm, *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica, 1968, pp. 7-14.

En el capítulo "Atolón Druada a Moscú" en 1903 cuando *El Socialista se vanagloriaba* de que "El apóstol había vencido un total de diez mil demonios en demonios demoníacos." Véase P. Riber, "Atolón Druada de la ilusiones de los demonios de Marx y Hobsbawm y España." AAAA, *El socialismo en España*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1984, pp. 114-115.

A. Duminévil, *El siglo de la personalidad: el nacimiento epistémico de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 1964.

Ch. Soria y Muro, *Introducción al Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 1-8. También fue publicado en Barcelona, Laurus de L. An. de Rosa, en 1990.

Hoy en día, la mayoría de las lecturas en Latinoamérica en estado, es un estudio de las relaciones del Manifiesto comparable a los establecidos para algunos países europeos, incluido España. Véase <http://www.derechos.org/nizkor/latam/doc/manifiesto.htm>.

Sobre la literatura política comparada por España e Hispanoamérica a los movimientos revolucionarios, véase E. A. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 2001. J. Rodríguez, *La independencia de la América Española*, México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

La literatura política posterior a la independencia de los Estados Unidos en un contexto de lucha en defensa del libre comercio con el libre comercio post-estable. Véase S. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 2001. Véase E. A. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

La literatura política posterior a la independencia de los Estados Unidos en un contexto de lucha en defensa del libre comercio con el libre comercio post-estable. Véase S. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 2001. Véase E. A. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

Esta imagen de la revolución se puede encontrar por igual en Sarmiento, Alberdi, Bertrando, Muro, Muro. Véase D. A. Reading, *El catolicismo: De la monarquía católica a la república católica*, 1990, 1990. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 104-108.

J. Riquelme, *Obitos*, México, 1978, vol. 1, p. 10.

La literatura política posterior a la independencia de los Estados Unidos en un contexto de lucha en defensa del libre comercio con el libre comercio post-estable. Véase S. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 2001. Véase E. A. Cuervo, *Modernidad e independencia: Ficciones sobre las revoluciones hispanoamericanas*, México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

La república en Hispanoamérica. Aspectos de historia intelectual y política, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 210-243.

Sobre la continuación de la ciudadanía en América Latina, véase A. Aronson, J. Carlos López y E. A. Guerra, *De las repúblicas a las dictaduras*, Bogotita: Zoragosa, 1967, pp. 1-10; y Robert Leffler, *From Political Democracy to the History of Exile in Europe and Latin America*, London, 1955, pp. 18-20. El autor se refiere a la ciudadanía política y jurídica de las naciones. Por ejemplo, Agustín Cárdenas, *América Latina*, México, 1961, pp. 1-4; Malinvald, *op. cit.*; *Legislación, representación y alternancia en España y América Latina*, los tipos de electorado, México, 1961, pp. 1-10.

La teoría clásica de esta noción a base liberal, la cual incluye también la representación y sólo alude a la cualificación de la ciudadanía de un individuo que debe de haber nacido en un territorio, véase E. Pata, *Para todos la ciudadanía*, en *op. cit.* de A. Aronson, *op. cit.* en J. A. Aguilar y R. López, *El republicanismo en Hispanoamérica*, p. 20-110.

Sobre la reacción liberal americana de las repúblicas hispanoamericanas, véase H. A. Brading, *Orde latino*, pp. 669-700.

A. P. Mazon, "Ideales liberales y socialistas ante los problemas de constitucionalismo y elecciones en la historia intelectual de América Latina" en A. A. Rong, *Imp. de pensamiento social, política de constituciones de América*, Madrid, 1960, pp. 20-22, especialmente p. 20.

Sobre el republicanismo latinoamericano, véase C. M. Riera, "El republicanismo en América Latina", prólogo a *El republicanismo en América*, Biblioteca Austral, 1967, págs. 1-10, pp. 12-13, 17-18.

En la actualidad, el liberalismo durante la década de 1960 ha crecido, por ejemplo, en la esfera humanista. La Social y Humanista, entre publicaciones destinadas a cuestionar y cuestionar. En la historia intelectual de América Latina, los autores que son capaces de comprender con una conciencia, la historia intelectual latinoamericana, especialmente por ejemplo, López, *América Latina*, de Cárdenas, Véase N. E. Morales Pérez, "Ideales liberales y socialistas", pp. 20-22, Aronson, *op. cit.* las fundadas de las primeras bases del republicanismo social en Hispanoamérica, véase J. Carlos, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, San José, 1962, págs. 11-12, p. 40.

Sobre el republicanismo, véase A. E. Capelstein, "El republicanismo en América Latina", *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, 1960, pp. 1-10, pp. 1-10.

En esta primera década del siglo, se crearon se fundaron en Montevideo el Centro Socialista de los Marx, el Centro de Estudios Carlos Marx, así como otros partidos y sindicatos de izquierda marxista, como el Partido y Frente Socialista de Chile de Luis Fariel Recabarren. Véase R. Fariel Betancourt, *Transformación del marxismo*, México, Plaza y Valdés, 1961, pp. 36-44.

Tras con los de Chile y Perú, fueron los partidos comunistas más importantes en esta época. R. Fariel Betancourt, *Transformación del marxismo*, pp. 7-78.

Sobre el VPR, véase C. Franco, *De marxismo revolucionario al marxismo latinoamericano*, Lima, 1961.

A. Maza, "¿Qué es el VPR?" en *Documento y debate*, La Habana, 1971, pp. 37-40, 37-40.

R. Fariel Betancourt, *Transformación del marxismo*, p. 10-11.

Sobre el movimiento del marxismo en un país latinoamericano, véase también M. Lora, entre otros, en "Puntos de referencia para una historia del marxismo en Hispanoamérica" en *El marxismo en América Latina (De Marx a nuestros días)*, Amigós, México, Editorial Eri, 1982, pp. 11-59.

4 Véase "Carta a los lectores invitada e impetuosa a la invitación a hablar del *Madrugado* a los lectores", *Madrugado*, en [J. Casals], comp., *Escritos y publicaciones Escritos recogidos de J. Casals* (Barcelona: Editorial del 66, 1977), pp. 1-10. Algo bien distinto "de la contradicción" de "la cultura" son "las contradicciones en cuestión".

5 "Y *comunicación comunicada*" a quienes acortan el tiempo, sin guiar de día a día la humanidad e *comunicación comunicada*, para que pueda hacerse y durarse y dejar algo de día a día, *Madrugado*, en su propia incoherencia y brutalidad.

6 Un panorama completo de esta cuestión puede encontrarse en A. Mazar, "Nuestro rol en la literatura en España (1936-1937)", en A. A. Mazar y J. P. Mazar, *El movimiento literario en España*, Valencia: E. Torres, 1937, pp. 1-11. En primer lugar una descripción de lecturas por izquierda, derecha y izquierda y hacia arriba en la escala social. El género de los textos y los cuestionamientos de estos habrán de ser más o menos de izquierda a derecha, más o menos de izquierda a derecha y hacia arriba. Hubo que esperar a la década de 1940, a finales de la década de los años treinta, para que se hiciera una crítica de la literatura que se dirigiera a la izquierda y a la derecha y a la izquierda y a la derecha. Véase J. Casals, "La cultura popular en España (1936-1937)", en *Revista Social*, 4, 1936, pp. 1-11.

7 Véase la *Noticia* de J. Casals, *Madrugado* (1936-1937), extracto de F. Mazar, *La cultura en España*, p. 1. Para la parte en 1936, Manuel Combarro, *La cultura en España*. La cultura popular en España y la cultura. Unos ejemplos de cultura son: un ejemplo de cultura popular en la cultura popular española de un ejemplo de cultura popular en España (1936-1937), en *Revista Social*, 4, 1936, pp. 1-11.

8 "La cultura popular en España es una muestra más de la lucha de clases y es un momento de la lucha de clases para ser por Mazar. Cuando Mazar dice que había que esperar a la cultura popular en España con la guerra de las clases, es que no se podía hacer nada más que esperar a la cultura popular en España." Se trataba, por tanto, "no de que la cultura popular en España, se le olvidara el porvenir, sino de la posibilidad de hacer una cultura popular en España." Véase en *El Madrugado*, 1936-1937, extracto de J. Casals, *La cultura popular en España*, p. 10.

9 Seguiremos aquí en parte la versión de [J. Casals], *La cultura popular en España* y el movimiento en E. Mazar, *La cultura popular en España*, comp. *Escritos y publicaciones de E. Mazar*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

10 Véase, por ejemplo, *La cultura popular en España* de J. Casals y J. Casals, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11. Véase también, *La cultura popular en España* de J. Casals y J. Casals, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11. Véase también, *La cultura popular en España* de J. Casals y J. Casals, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

11 Véase en J. Casals, *La cultura popular en España*, como "La cultura popular en España" en la *Revista Social*, "Cuando se va a la cultura popular en España" en J. Casals, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

12 M. Seta y Mazar, *Introducción al Madrugado*, p. 10.

13 Véase, por ejemplo, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

14 Véase, por ejemplo, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

15 Véase, por ejemplo, *La cultura popular en España*, Madrid: E. Torres, 1937, pp. 1-11.

* Es importante también añadir aquí que los contenidos de este aspecto revolucionario, una vez puesto en acción, no coinciden con los de ninguna de las organizaciones, ni siquiera con las de algunas vanguardias heredadas de hecho. Manifiesta aquí que con un gobierno socialista y un programa popular en la política "las ideas revolucionarias habrán destruido las monedas del movimiento obrero." Es a todo lo que están en un todo, con anarquistas y socialistas voluntarios, que considera hermanos gemelos, mutuamente dependientes. Frente al campesinado, el movimiento nacional y partido de la pequeña burguesía, la revolución es la importante y el camino de clase está asegurado con la participación obrera. Para tomar el poder en la mano "se necesita todo" (ibid., p. 89).

Lo que es de que el lenguaje del humanismo social revolucionario ha servido para construir e incluso de un cierto retroceso, y cuando se ha sido apropiado por grupos como es y podría ser más diferentes según las pocas y las distintas es parte de la contemporaneidad seminal de esta corriente ideológica por J. G. A. Pocock. Véase "Unidad ideológica del orden ideológico en la práctica entre revoluciones", en J. G. A. Pocock, *Historia e Ideología. Dos ciudades*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 199-171.

INDICE ONOMASTICO Y TEMATICO

abstractada 75, 79

abundancia 125, 127, 128-129, 134, 162

Acta de Reforma 1832, 176, 241 n. 119

administración de las cosas *new*

Estado, fin del

agricultura *new* clases propietarias

Alemania 8, 11, 13, 19, 23, 24, 25, 26, 27,

28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,

39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,

49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,

59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,

69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,

79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,

89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,

99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,

107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114,

115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,

123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,

130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,

138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,

146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,

154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,

162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,

170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,

178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,

186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,

194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,

202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,

210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,

218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,

226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,

234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,

242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249,

250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257,

258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,

266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,

274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281,

282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,

290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,

298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305,

306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313,

314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,

323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330,

331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338,

339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346,

347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354,

355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362,

363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,

371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378,

379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386,

387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394,

395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402,

403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410,

411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418,

419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426,

427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434,

435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442,

443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450,

451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458,

459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466,

467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474,

475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482,

483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490,

491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498,

499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506,

507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514,

515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522,

523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530,

531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538,

539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546,

547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,

555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562,

563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570,

571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578,

579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586,

587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594,

595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602,

603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610,

611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618,

619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626,

627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634,

635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642,

643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650,

651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658,

659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666,

667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674,

675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682,

683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690,

691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698,

699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706,

707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714,

715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722,

723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730,

731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738,

739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746,

747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754,

755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762,

763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770,

771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778,

779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786,

787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794,

795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802,

803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810,

811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818,

819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826,

827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834,

835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842,

843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850,

851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858,

859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866,

867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874,

875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882,

883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890,

891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898,

899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906,

907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914,

915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922,

923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930,

931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938,

939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946,

947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954,

955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962,

963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970,

971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978,

979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986,

987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994,

995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002,

1003, 1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009,

1010, 1011, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016,

1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1023,

1024, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030,

1031, 1032, 1033, 1034, 1035, 1036, 1037,

1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044,

1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1051,

1052, 1053, 1054, 1055, 1056, 1057, 1058,

1059, 1060, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065,

1066, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072,

1073, 1074, 1075, 1076, 1077, 1078, 1079,

1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086,

1087, 1088, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093,

1094, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100,

1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107,

1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114,

1115, 1116, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121,

1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128,

1129, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135,

1136, 1137, 1138, 1139, 1140, 1141, 1142,

1143, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148, 1149,

1150, 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156,

1157, 1158, 1159, 1160, 1161, 1162, 1163,

1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1170,

1171, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177,

1178, 1179, 1180, 1181, 1182, 1183, 1184,

1185, 1186, 1187, 1188, 1189, 1190, 1191,

1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198,

1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205,

1206, 1207, 1208, 1209, 1210, 1211, 1212,

1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219,

1220, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226,

1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1232, 1233,

1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1240,

1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247,

1248, 1249, 1250, 1251, 1252, 1253, 1254,

1255, 1256, 1257,

- 194, 230 n. 8, 237 n. 81, 240 n. 116,
242 n. 126, 247 n. 155, 252 n. 207, 254
n. 242, 255 n. 246, 256 n. 254, 257 n.
262, 272 n. 63
- Bernstein, E. 232 n. 20
- Bismarck 12, 16, 152, 242 n. 125, 263 n.
11
- Blanc, L. 22, 74, 80, 84, 186n. 233 n. 29,
246 n. 154, 262 n. 12, 263 n. 19
- Boniquet, A. 20
- Bismarck, J.C. 25, 26, 234 n. 40
- Bonaparte, Napoleón 54, 55, 109, 110,
240 n. 110, 263 n. 26, 271 n. 61
- Bonaparte, Luis Napoleón Napoleón
III 13, 152, 246 n. 154, 263 n. 16
- Bonin 14, 61, 63, 68, 69, 113, 255 n. 210
- Boune I. 28, 38, 70, 235 n. 52
- Buchet, P. 41
- Bismarck, P. 20, 22, 29, 30, 232 n. 22,
234 n. 51
- Grupo para la sociedad burguesa (New
media) 8, 10, 11-12, 22, 27, 34, 46, 47,
51, 52, 74, 80, 84, 112, 128, 129, 131, 132,
133, 134-135, 136, 141, 142, 144, 147,
150, 151-152, 153, 154, 155, 168, 169,
170, 174, 180, 181, 182, 183, 191, 203,
223, 246, 251 n. 17, 245 n. 147, 262 n.
10, 263 n. 19, 269 n. 21, 265 n. 33,
266 n. 14, 272 n. 64
- Burke E. 14, 111
- Cabet, E. 20, 22, 30, 32, 33, 34, 74, 92,
144, 150, 186n. 212, 259 n. 274, 276 n.
11
- compensado 70, 86, 102, 113, 133, 147,
160, 163, 166, 167, 178-179, 202, 206,
208, 213, 226, 240 n. 101, 261 n. 10,
264 n. 25, 264 n. 26, 279 n. 76
- capitalismo, capital 3, 4, 5, 18, 90, 92,
98, 102, 116, 117, 121, 133, 139, 142, 147,
150, 151, 153, 154, 159, 160, 162, 163,
166, 167, 169-170, 171, 175, 183, 248 n.
177, 260-261 n. 10, 264 n. 26, 265 n.
26, 266 n. 35
- Carlyle, T. 23, 106, 106, 238 n. 87, 238
n. 108, 264 n. 27, 265 n. 27
- Cartesio 27, 33, 40, 45, 186, 262 n. 12,
263 n. 21, 264 n. 25, 264 n. 26, 266 n.
36, 270 n. 59
- casualidad contingente, 101, 108, 131
- Chernyshevsky, N. 262 n. 10
- ciencia social 4
- Cieszkowski, A. 40, 41, 237 n. 81
- ciudad y campo 129, 160, 176, 185, 204
n. 25, 268 n. 45
- clases, lucha de clases 11, 15, 84, 85,
119, 140, 141, 144, 151, 153, 155, 157,
159, 163, 171, 173, 174-175, 176, 180,
181, 184-188, 193, 202, 203, 211, 213,
212, 263 n. 18, 264 n. 26, 272 n. 63,
276 n. 45, 278 n. 68; peligro de 26-27,
165, fin de las 51, 176, 185, 268 n. 11
- polarización de las 156-157, 169, 179,
181, 232 n. 20, 265 n. 33
- Club de Doctores 61, 62, 66, 69
- Código Napoleónico 28, 112, 253 n. 241
- Colonia 11, 12, 24, 38, 70, 40, 59, 60, 61,
65, 69, 141, 149, 209 n. 4, 256 n. 61,
272 n. 63
- Comité de Correspondencia Comunal
de Bruselas 33, 35, 256 n. 66
- Comte, C. 258 n. 269, 263 n. 18
- Comuna de París 13, 17, 138, 145, 215,
261 n. 4
- comuna, medieval 153, 167
- consumación, media de 159-160, 164,
165, 175, 261 n. 7
- comunidad de Feuerbach 75-76, 87, de
bienes 29, 30, 26, 30, 31, 33, 40, 42,
46, 49-50, 51, 92, 113, 119, 121, 122, 125,
139, 140, 157 n. 210, negativa 12, 119,
120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 144, 147,
153n, política 75-77, 79-80, 84, 101
- comunidad rural ante Olshechina
- comunismo, primer y no comunismo
negativo
- comunismo, sociedad comunista 4, 9,
10, 14-15, 17, 18, 19-23, 26, 29, 30, 32,

33, 35, 37, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 85, 86, 94, 118, 119, 121, 183, 186, 193, 197, 233 n. 200, concepción de Marx del 71, 87-88, 92, 99, 109, 104, 105, 106-108, 129, 130-135, 139, 168-169, 170-175, 240 n. 107, 261 n. 100
 comunismo. fantasma del 8-9, 19, 22, 26-28, 155
 concepción materialista de la historia 5, 13, 18, 83, 86-87, 102, 104-105, 107, 140, 144, 171, 174, 232 n. 230, 236 n. 259
 Condorcet, M. de 110, 120
 Considerant, V. 74, 84, 118, 246 n. 154
 "conspiraborgari" de *Unterpeindach* con 186, 179, 265 n. 27, 266 n. 34
 crisis, crisis económica mundial. v. 40, 47-48, 88, 126, 131, 161-162, 163, 179, 265 n. 27, 270 n. 39
 cristianismo 6, 8, 18-19, 26, 30, 31, 32, 34, 40, 41, 32, 34, 58, 59-60, 82, 91, 100, 145, 166, 174, 178, 236 n. 66, 240 n. 113, 236 n. 234, 237 n. 261, 238 n. 269, 266 n. 37, 269 n. 50
 cristianismo, crítica del 38, 39, 59-60, 63-64, 69, 70, 72, 74-76, 77-78, 90-93, 100, 103, 105, 174, 245 n. 150, crítica de la historia evangélica 62-63, crítica de Engels al 251 n. 227, crítica de Feuerbach al 74-76, 79, 92-93, crítica social de Marx al 81-83, 251 n. 227, crítica mitológica 60, 62, 251 n. 227, crítica de Stirner al 100, 104
 crítica, criticismo 68-69, 70, 72, 81, 84, 86-87, 92, 93, 105
 cuestión social 24-30, 41-42, 43, 44, 45
 Darwin, Charles 15, 1408, 144, 260 n. 14
 decretos de Caridad 241 n. 117, 256 n. 254
 democracia 11, 12, 29, 30, 39, 49, 73, 80-81, 84, 108, 172, 186n, 187, 198, 200, 202, 202, 208, 231 n. 17, 233 n. 32, 262 n. 12, 270 n. 61, 272 n. 63
 Demócratas Fraternales 272 n. 60

derechos 121, 122-123, 125, 126, 128, 130, 257 n. 263, 259 n. 270, derechos del hombre y el ciudadano 80, 82, 83, 109, 110, derecho burgués 122-123
 derecho romano 112, 113, 115, 121, 259 n. 270
Deutsch-Französische Jahrbücher 12, 87, 238 n. 87, 244 n. 144
 Derzansky T. 21, 51, 211 n. 145
 Diderot, C. 25, 100
 Dinamarca 117, 119, 155, 272 n. 69
 dinero 82, 83, 87, 88, 89, 90, 98, 109, 158, 171, 180
 división del trabajo 51, 90, 94, 106, 107, 108, 117, 122-123, 129, 170, 173, 179, 263 n. 28
 economía política 4, 18, 22, 114, 117, 77, 87, 88-89, 101, 117, 126, 101, 127, 174, 266 n. 36
 Edad de Oro 127, 128
 Elber, G. 74, 247 n. 158
 Efectos, B. 52, 193, 239 n. 104, 267 n. 37
 Engels, F. 5, 6, 8, 11, 15, 16, 17, 27, 29, 33, 34, 35, 36-40, 42, 50, 51, 52, 53, 72, 87, 88, 89, 99, 100, 105, 106, 127, 128, 138, 140, 141, 146, 146n, 148, 151, 152, 154, 188, 189, 192, 192, 193, 194, 197, 200, 201, 204, 211, 214, 216, 220, 221, 222, 225, 226, 228, 230 n. 7, 231 n. 10, 231 n. 19, 236 n. 66, 237 n. 76, 239 n. 105, 240 n. 109, 251-252 n. 227, 252 n. 230, 257 n. 259, 260 n. 279, 261 n. 5, 262 n. 10, 262 n. 12, 263 n. 21, 264 n. 26, 265 n. 27, 265 n. 30, 265 n. 31, 266 n. 36, 267 n. 38, 269 n. 54, 272 n. 62, 272 n. 63, 275 n. 26, 275 n. 28, 276 n. 45 "Contribución a la crítica de la economía política" 36, 43-44, 47, 88, 89, 127, (con Marx) *La segunda femme* 35, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* 75, 36, 42, 44, 45, 49, 1409, 144, 265 n. 30, 266 n. 36,

con Marx, *La ideología alemana* 36, 40-47, "Borrador de una confesión comunista de fe" 34, 35, "Principios del comunismo" 36, 39, 51, *Anti-Dühring* 16, "Sobre la historia de la 11.ª Comuna" 13, 136 n. 61, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* 151x, "Sobre la historia del cristianismo primitivo" 152 n. 117

colaboración con abstracción

Episcuro 64

caricatura 110, 111, 163, 167

Escuela 101, 104, 105, 106, 153 n. 172,

155 n. 146, 159 n. 170

Escuela Histórica Alemana de Derecho

6, 32-33, 111-115, 116-117, 117, 120

España 141, 142, 144, 145, 189, 191, 191,

191, 191, 191, 191, 191, 191, 191,

191, 191, 191, 191, 191, 191, 191 n.

5, 173 n. 14, 176 n. 41, 177 n. 60

especie, sec. curcio 74-75, 76, 81, 81,

81, 81, 81-82, 82, 81, 81

Estado 12, 65-67, 69-70, 71, 76-81, 81-

81, 81, 81, 81, 81, 81, 81, 81,

81, 81, 81, 81, 81, 81, 81, 81,

81, 81, 81, 81, 81, 81, 81, 81,

81 n. 61, fin del 11, 11, 11, 11, 11,

11, 11, 11, 11, 11, 11, 11, 11,

11 crédito del 11m, 11m, 115

Estado cristiano, orden mundial

cristiano 44, 45-46, 47, 46, 49, 70, 71,

81, 81

Estados Unidos de Norteamérica 11

11, 11, 11, 11, 11, 11, 11, 11,

estado 11, 11

exposición 138, 139, 163, 169, 171, 173,

174, 177, 183 n. 18, 185 n. 19, 188 n. 11

Exposición, sistema (sist.) 11, 11, 11, 11,

171-176, 185 n. 31, 186 n. 36, 189

n. 49

familia, matrimonio, y la disolución de

la 43, 41, 50, 78, 79, 107, 131, 161,

171, 171, 185, 185 n. 56, 184 n. 112,

186 n. 36, 186 n. 32, 187 n. 48

Federico Guillermo III 51, 141 n. 110

Federico Guillermo IV 11, 31, 31, 31,

71, 111 n. 41

Federismo 11, 11, 11, 11, 11, 11, 11,

131, 161, 161, 161, 161, 171, 171, 177-

178, 179, 181, 181, 185 n. 152

Federismo I 11, 11, 11, 11, 11, 11,

76, 78, 79, 81, 81, 81, 81, 81, 81,

81, 111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

Federismo II 111

formas de propiedad 47, 48, 50, 57,

101, 111, 111-112, 111-112, 112, 112,

111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

111, 111, 111, 111, 111, 111, 111,

111 n. 11

Federismo, C 11, 31, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

41, 41, 41, 41, 41, 41, 41, 41,

- 90, 117, 158, 164, 167, 174, 178, 254 n.
242, 267 n. 38
- Industria moderna como Revolución Industrial**
- Inglaterra** 26, 27, 33, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 80, 88, 98, 104, 106, 107, 108, 132, 139, 142, 143, 147, 148, 150, 158a, 165, 166, 179, 180, 187, 233 n. 23, 242 n. 125, 264 n. 25, 275 n. 28
- inmediata, mediación** 75, 76-77, 78, 79, 80-81, 93, 131
- Irlanda, irlandés** 98, 156n, 270 n. 39
- Italia** 1, 114, 132, 152, 154, 158a, 207, 234 n. 39, 235 n. 54, 237 n. 79
- miniaturismo** 72, 109-113, 123, 126, 252 n. 23, 257 n. 263
- Jacobinos** 8, 27, 28, 34, 35, 84, 213 n. 26, 234 n. 51, Jacobinismo 39
- juernada de ocho horas** 1, 2, 203 n. 1
- Joven Alemania republicana** 27, 34, 35, 236 n. 61, literaria 37, 39, 213 n. 134
- Juvenio Hegeliano** 12, 13, 18, 19, 40, 42, 46, 47, 60, 94, 99, 102, 104, 234 n. 12
- judaísmo** 40, 81, 83, 245 n. 154, 256 n. 254, emancipación judía 52, 240 n. 100
- Justicia** 123, 124, 125, 128, 130, 171
- Justiniano** 109, 253 n. 237
- Kalecki, M.** 134
- Kant, I.** 53, 54, 55, 39, 66, 75, 212 n. 124, 246 n. 155, 250 n. 202, 269 n. 53
- Kautsky, K.** 231 n. 14, 252 n. 227, 265 n. 31
- Kierkegaard, S.** 244 n. 125
- Kuczynski, T.** 249 n. 4
- Lamennais, F. de** 30, 38, 235 n. 52
- Lassalle, F.** 28, 142n, 149n, 237 n. 79, 242 n. 12
- Lenin, V.** 27, 94, 241, 246, 251 n. 17, 264 n. 16, 265 n. 31
- Leroux, P.** 74, 84, 109, 246 n. 154, 268 n. 38
- Leving, C.** 68, 238 n. 81, 239 n. 261, 248 n. 175
- levantamiento polaco** 1, 31, 271 n. 10
- ley** 53, 70, 77, 78, 86, 97, 106, 109-110, 112, 114, 117, 118, 120-121, 124, 160, 166, 172, 174
- ley agraria, ley pública** 1, 92, 1, 114, 114, 232 n. 72
- libertad** 1, 37, 40, 41, 42, 43, 47, 60, 70, 71, 74, 75, 76, 80, 100-111, 121, 235 n. 52, 238 n. 82, 241 n. 117, 254 n. 242, 256 n. 254, 263 n. 18, 268 n. 49, 269 n. 54, 270 n. 64, 271 n. 62, 272, 273 n. 63
- libertad** 1, 37, 40, 41, 42, 43, 47, 60, 70, 71, 74, 75, 76, 80, 82, 96, 118, 119, 120, 129, 130, 138, 169, 170, 171, 174, 178
- libre mercado** 43, 46, 47, 80, 158, 183
- Lietke, W.** 10
- Liga C. (Ligas)** 8, 11, 28, 29, 34, 35, 137, 141, 214 n. 48
- Liga de los Justos** 20, 21, 31, 217, 244 n. 48, 246 n. 64, 257 n. 66, 259 n. 105, 270 n. 60
- Liga de los Proscritos** 29, 225 n. 54
- Locke, J.** 95, 122, 248 n. 175, 258 n. 265, 259 n. 274
- Los Libres** 39, 69, 73, 102, 244 n. 141
- Los Felipe** 20, 39, 74, 240 n. 106, 261 n. 2, 268 n. 49
- Lotze, M.** 45, 55, 72, 85, 100, 240 n. 113
- Maistre, J. D.** 239 n. 52, 254 n. 242
- Makham, T.** 126, 127, 265 n. 27
- Manifiesto** 1, 1, 4, 4, 18, 24, 249 n. 10
- Manifiesto del Partido Comunista**
ediciones del 11, 12, 13, 15, 230 n. 6
- Marxismo** 1, 2, 109, 263 n. 18
- Marx, K.** 2, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 28, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 47, 48, 25, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 47, 48,

49, 51, 52, 53, 61, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

101, *El Capital* 14, 16, 74, 86, 103, 191, 194, 196, 201, 218, 232 n. 14, 247 n. 152, 261 n. 291, 262 n. 10, 263 n. 33, 273 n. 2, *Der Bürgerkrieg in Preussien* 13, 138, 145, crítica de la emancipación política y impacto de Haue sobre Marx 18-19, impacto de Friedshon sobre Marx 119-129, Marx y el *Deutsch-Französische Jahrbuch* 71-73, 244 n. 144, 246 n. 153, Marx y Engels, diferencias de posición 37, 48, 101, 104, 244 n. 247, Marx y el *Rheinische Zeitung* 71-72, Marx y Wagner 101-105, marxismo 15, 16, 17, 18, 34, 37, 48, 50, 87, 91, 101, 117, 118, 189, 190, 191, 192, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 232 n. 30, 237 n. 79, 256 n. 259, 261 n. 4, 262 n. 10, 263 n. 31, 274 n. 10, 274 n. 24, 275 n. 27, 275 n. 32, 275 n. 33, 275 n. 35, Mazzini, G. 29, 234-235 n. 31, 238 n. 61, 247 n. 70, McFarlane, H. (Howard Morton) 173, 191, 229 n. 5, mercado, economía de mercado, mercado mundial 4, 18, 32, 42, 86, 94, 102, 131, 134, 139, 145, 150, 157, 158, 159-160, 161, 162, 173, 179, 234 n. 29, *Metaphysics* 101-102, 103, 104, 105, 134 n. 48, 241 n. 147, 263 n. 17, 271 n. 61, 271 n. 62, modernismo, posmodernismo 4, 5, 16, 72, 78, 133, 134, 149, Mohl, J. 29, 31, 34, 236 n. 61, monarquía constitucional sobre liberalismo, monarquía prusiana 37, 38, 39, 52, 54, 57-61, 63, 64, 69, 70, 71, 74, 75, 79, 87, 141, 142, 181, 182, 287, 272 n. 63, 246 n. 153, 254 n. 242, 256 n. 254, 263 n. 16, 272 n. 63, Montepierre, C. de 96, 102, 234 n. 207, 234 n. 241,

Moore, S. 146, 148

mayores condición de 49, 163, 171-173, 266 n. 36, 266 n. 37, comunidad de 9, 116, 230 n. 3, 266 n. 37

nacionalidad, disolución de 9, 12-13, 14, 25, 43, 83, 129, 132, 134, 139, 164, 165, 166, 168, 173, 182

naturaleza 1, 36, 64, 68, 75, 76, 83, 87, 88, 92, 94, 95-100, 98-99, 101, 107, 108, 114, 115-116, 121, 122, 132, 133-134, 160, 172, 241 n. 121

necesidades 19, 80-83, 89, 101, 91, 92, 96, 98, 107, 122-123, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 150, 257 n. 263

Neue Rheinische Zeitung 1, 1, 2 n. 1

Niebuhr, B. G. 112, 113, 114, 117, 232 n. 22, 233 n. 246, 235 n. 252

Nietzsche, F. 73, 203, 243 n. 130, 244 n. 135, 245 n. 136

objetividad 99, 100-101

Obshchina 139, 161 n. 9

Ovidio 127

Owen, R. 4, 21, 51, 106, 184, 186, 229 n. 2, 268 n. 16, owenismo 32,

owenistas 32, 42, 43, 45, 46, 49, 50, 51, 64, 65, 102, 104, 122, 143, 150, 181, 229 n. 2, 239 n. 98, 267 n. 37

pago en metálico 43, 158, 264 n. 22

Paine, T. 30, 239 n. 273

política de industria 14-51, 51

partidos comunistas 2, 3, 5, 11, 12, 14, 15, 16-17, 18, 22, 25-31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 132, 143, 145, 146, 150-151, 155, 168-171, 181-182, 186-187, 231 n. 12, 244 n. 145, 264 n. 26, 265 n. 31, 271 n. 62

partidos políticos 14, 15, 138, 145, 146, 155, 163, 168, 181-187, 262 n. 12, 263 n. 34, 270 n. 61, 271 n. 63

partidos socialdemócratas 2, 15, 16-17, 27, 30, 188, 264 n. 26

pauperismo 23-25, 42, 45, 48, 167, 266 n. 33

pequeña burguesía clase media baja 118, 163, 164, 166, 167, 171, 181, 187, 192 n. 11, 117

Paine, T. 30, 239 n. 17

población 107, 122-123, 126, 129

Polonia 132, 131, 132, 133, 238 n. 81, 271, 272 n. 102, 273 n. 113

populistas 202, 206, 214, 224, 261 n. 3, 262 n. 4, 263 n. 10, 264 n. 26, 273 n. 33

potencia 110, 114, 116, 254 n. 245

praxis, práctica actividad 11, 117, 204 n. 14, 96, 98, 109, 101, 105, 122, 150, 164, 180, 250 n. 202

presión, libertad de 70-71, 181, 245 n. 147, 270 n. 31

productores, asociación de 1, 51, 106, 131, 134, 140

producción 87-88, 122-123, 131-132, 134, 268 n. 43, fuerza de 9, 34, 47, 51, 84, 115, 121, 122, 123, 124, 132, 133, 135, 162, 163, 175, 264 n. 26, instrumentos de, medios de 159, 160, 161, 163, 173, 175, 176, noción de 132-133, 153, 157, 159, 163, 164, 171, 172, 173, relaciones de 47, 122, 123, 124, 159, 161, 163, 170, 172, 173, 175, 176, 179, 183, 264 n. 26

proletariado clase trabajadora 1, 2, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 22, 23-25, 26, 27, 29, 34, 36, 37, 43, 47, 48, 73, 84-86, 89, 90-91, 92, 97, 108-109, 100, 102, 105, 108, 127, 138, 145, 147, 148, 149, 151, 154, 159, 164, 165, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 185, 187, 188, 230 n. 8, 232 n. 20, 244 n. 245, 245 n. 147, 258 n. 27, 261 n. 4, 262 n. 10, 263 n. 29, 265 n. 30, 265 n. 32, 265 n. 33, 271 n. 63, desarrollo del 163, 168, 181, 182, 185, 265 n. 30, como referente 98-99, 154, 164, 165, 167-168, 181, 268 n. 34, pauperización del 48, 90, 164, 167, 232 n. 20, 246

254 n. 245, 255 n. 246, 256 n. 254,
259 n. 269
Say, J. B. 123, 239 n. 278, 263 n. 18, 265
n. 27
Schapper, K. 29, 32, 33, 51, 230 n. 61,
236 n. 63
Schelling, F. 38, 39, 42, 53, 63, 67, 68,
237 n. 76, 238 n. 81, 244 n. 135
Schulz, W. 19, 27
Seneca 143 n. 129, 252 n. 227
sentidos 12, 96, 100, 102, 250 n. 200,
sensibilidad 104
servidumbre o sea feudalismo
condiciones 120, 149, 164, 265 n. 31, 266
n. 36
Severini, S. 6, 25, 168, 179, 233-234 n.
40, 265 n. 27, 268 n. 39
sistema mercantilismo 122, 128, 131, 170
Smith, A. 6, 42, 43, 72, 89, 94, 106-108,
110, 114, 125, 129, 231 n. 79, 250-251
n. 232, 257 n. 261, 259 n. 275, 264 n.
23, 266 n. 35
socialismo 2, 3, 7, 13, 14, 15, 17, 18, 19,
20-23, 24, 41, 48, 50, 72, 73, 88, 99,
101, 118, 123, 125-126, 131, 135, 142, 144,
150, 151, 152, 153, 163, 166, 235 n. 52,
237 n. 79, 246 n. 153, 246 n. 154, 256
n. 251, 258 n. 264, 260 n. 291, 260 n.
30, 264 n. 26, 267 n. 37, feudal 176-
178, pequeño burgués 178-179,
conservador o burgués 181, 182, 183,
260 n. 54, verdadero socialismo 179-
182, 237 n. 79, 260 n. 51, crítico
utópico 181, 186, 143, 179, 183-186, 267
n. 37, francés 41, 72, 74, 82, 84, 85, 86,
87, 88, 91, 92, 104, 249 n. 2, 246 n. 154,
alemán 6, 91, 106, 179-182, 269 n. 54,
marxista 6, 99, 102, 249 n. 2, 250 n. 8,
origenes del 6-7, 17, 249 n. 2, clasificación
14, 15, 16, 34, 35-149, 236 n. 66
socialistas 4, 5, 92, 132, 144, 183-186, 246
n. 153, 258 n. 264, 263 n. 18, 270 n.
59, 271 n. 62

sociedad comercial comercio, 220-22
crisis 6, 13, 43-44, 49, 72, 78, 107,
109, 113, 117, 129, 157, 173, 252 n. 233
Spinoza, B. 40, 54, 56, 64
Stahl, F. 63, 66
Stalin, J. 15, 231 n. 17, 232 n. 19
Stein, L. von 23, 25, 26, 85, 231 n. 33,
240 n. 100, 257 n. 261
Sterner, M. 100-105, 106, 251 n. 287
Stein, A. 23, 31, 142, 187, 230 n. 8, 236
n. 61, 270 n. 61

"Teoría de los cuatro estados" 124, 253
n. 231

Thibaut, A. 112, 115, 256 n. 254

Tierce 19, 20, 109, 110, 112, 113, 114, 115,
121, 122, 139, 140, 144, 145, 148, 150a,
175, 260 n. 10, clases propietarias 25,
100, 112, 141, 153a, 164, 176, 178, 179,
267 n. 31

trabajo 1, 58, 2, 12, 123, 124, 126, 127,
130, 131, 171, 183, 231 n. 36, 260 n. 278,
salario 155n, 158, 160-163, 167, 169, 170,
185, 265 n. 28, 265 n. 33, 267 n. 37

Unión Soviética 1, 2, 92, 103, 204, 231 n. 27

valor excedente 265 n. 29

valor de uso 131, 134, 260 n. 291

violencia revolucionaria 220

argumento de la fuerza física

voluntad, filosofía de la 41, 63-66, 68,
111, 160

Wade, J. 263 n. 18

Wagner, R. 230 n. 8, 243 n. 130

Weyling, W. 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 71, 114, 150, 200, 235 n. 53, 275
n. 54, 236 n. 61, 236 n. 63, 236 n. 66

Wielcher, C. 19, 28, 63, 234 n. 47

Westphalen, L. von 50, 115

Zamendar 235 n. 246

Zarulich, V. 143, 146, 260 n. 10

El manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels
se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 1987
en Imprenta y Encuadernación Progreso S. A. de C. V., en la
Ciudad de San Lorenzo, 211 100, México D. F.
La edición consta de 2 500 ejemplares.

COLECCIÓN NOEMA

- 1 John Lukacs, *Cinco días en Londres. Churchill solo frente a Hitler*
- 2 Dore Ashton, *Una fábula del arte moderno*
- 3 Han Israëls, *El caso Freud. Histeria y cocaina*
- 4 Brassai, *Conversaciones con Picasso*
- 5 Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*
- 6 Peter Forbath, *El río Congo. Descubrimiento, explotación y explotación del río más dramático de la tierra*
- 7 Guy Davenport, *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*
- 8 John Demos, *Historia de una cautiva. De cómo Eunice Williams fue raptada por los indios mohawks, y del vano peregrinaje de su padre para recuperarla*
- 9 Alexander Nehamas, *Nietzsche, la vida como literatura*
- 10 Edith Hamilton, *El camino de los griegos*
- 11 Gabriel Josipovici, *Confianza o sospecha. Una pregunta sobre el oficio de escribir*
- 12 William Gaunt, *La aventura estética. Wilde, Swinburne y Whistler: tres vidas de escándalo*
- 13 Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*
- 14 John McCourt, *Los años de esplendor. James Joyce en Trieste, 1904-1920*
- 15 Carl Amery, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*
- 16 Brassai, *Henry Miller. Los años en París*

- 17 Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*
- 18 William Carlos Williams, *En la raíz de América. Ruminaciones sobre la historia de un confluente*
- 19 Ted Gioia, *Historia del jazz*
- 20 Mary Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*
- 21 Donald Kagan, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*
- 22 Sanche de Gramont, *El día indomito. La historia del río Níger*
- 23 C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*
- 24 Peter Conrad, *Los asesinatos de Hitchcock*
- 25 John Lukacs, *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*
- 26 Richard Davenport-Hines, *La búsqueda del albedo. Historia global de las drogas, 1500-2000*
- 27 Roy Porter, *Breve historia de la locura*
- 28 Czesław Miłosz, *Abecedario. Diccionario de una vida*
- 29 Steven Johnson, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*
- 30 Philip Ball, *La invención del color*
- 31 Robert Darnton, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*
- 32 John Golding, *Camino a lo absoluto. Mondrian, Malévich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko y Still*
- 33 Lauro Martínez, *Sangre de abril. Florencia y la conspiración contra los Médici*
- 34 Victor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*
- 35 Riccardo Orizio, *Hablando con el diablo. Entrevistas con dictadores*



El manifiesto comunista

Publicado por primera vez en Londres en 1848 como programa de la clandestina Liga de los Comunistas, primera organización comunista internacional, *El manifiesto comunista* se convirtió, en escasos meses, en bandera teórica del movimiento proletario. Siglo y medio después el que fuera, en opinión de León Trotski, "el panfleto más genial que cualquier otro de la literatura mundial", se ha convertido en un clásico de las ciencias sociales y las humanidades y en lectura ineludible para entender la historia social y política del siglo **xx**. La contribución a esta edición del profesor y especialista en historia del pensamiento político, Gareth Stedman Jones, es fundamental para conocer el contexto cultural en que se gestaron las ideas que articulan el manifiesto, y que han pasado a formar parte del bagaje intelectual de la modernidad. Por otra parte, la recepción del manifiesto en España e Hispanoamérica, interpretada por los profesores Sánchez León e Izquierdo Martín, arroja luz sobre la génesis de los movimientos socialistas y comunistas en nuestro particular contexto cultural.

COLECCIÓN NOEMA